

Pentalogie islamo-
chrétienne. 2, Le Coran et la
critique occidentale.] / par Y.
Moubarac

Mubrak, Yuwkm (1924-1995). Pentalogie islamo-chrétienne. 2, Le Coran et la critique occidentale.] / par Y. Moubarac.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisationcommerciale@bnf.fr.

RENOV'LIVRES S.A.S.

- 2005 -

RENOV'LIVRES S.A.S.

- 2005 -

PENTALOGIE
ISLAMO-CHRÉTIENNE

PAR
Y. MOUBARAC

Tome II

LE CORAN
ET LA CRITIQUE
OCCIDENTALE



ÉDITIONS DU CÉNACLE LIBANAIS
BEYROUTH

— — — — — B.P. 1986, Beyrouth, Liban

Youakim Moubarac (en religion Yusuf Estéphané) est né à Kfarsghab (Liban-Nord) en juillet 1924. Après avoir été initié simultanément à l'arabe, au syriaque et au français, à l'école du village, il a fait ses études secondaires et supérieures à l'Université Saint-Joseph des Pères Jésuites à Beyrouth. Il a préparé un doctorat en théologie à l'Institut Catholique de Paris, sur *Abraham dans le Coran* (Paris, Vrin, 1958), un doctorat en études islamiques sur *La pensée chrétienne et l'Islam, des origines à la prise de Constantinople* (Sorbonne, 3e cycle, 1969) et un doctorat ès lettres, sur cette même pensée, *de la prise de Constantinople à Vatican II* (Université de Paris - Sorbonne, Paris IV, 1972).

L'abbé Moubarac doit le meilleur à son maître Louis Massignon dont il a été le proche collaborateur au cours des dernières années de sa vie, dans le cadre du CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) de France, comme secrétaire de la *Revue des Etudes Islamiques* et délégué général aux *Abstracta Islamica*, bibliographie analytique du monde musulman (Paris, Geuthner) et dans le cadre de l'Institut Dar el-Salam au Caire. Il a publié la bibliographie de L. Massignon dans le tome 1er de ses *Mélanges* (Damas - Paris, 1956; complétée et refondue dans le t. 1er de cette Pentalogie) et trois tomes de ses *Opera Minora* (2.000 pages environ, Le Caire - Beyrouth - Paris, Maaref - PUF, 1960-1963). Nombre de ces travaux sont poursuivis avec M. le Professeur Henri Laoust, du Collège de France. Il s'y ajoute une traduction de *L'Histoire des Etats Islamiques* de Dhahabi qui a fait l'objet d'un diplôme à l'École des Hautes Études (VIe Section, 1971).

Concurremment avec ses travaux universitaires, l'abbé Moubarac a été membre de la Communauté sacerdotale de Saint-Séverin et responsable de sa mission dans le Quartier Latin, de son centre culturel et de ses éditions.

Il est actuellement titulaire de la chaire d'arabe classique à l'Institut Catholique de Paris et professeur à l'Université de Louvain, (cours théologie des religions) et à l'Institut Orthodoxe de Théologie de Balamand (Belmont, Liban; cours d'islamologie).

Il a participé à divers colloques islamo-chrétiens, notamment celui organisé par le Cénacle Libanais au printemps 1965 et les trois rencontres organisées par le Conseil Œcuménique des Églises (Genève-Cartigny, 1969; Ajaltoun, Liban, 1970; Broummana, Liban, 1972).

Au cours du IIe Concile Œcuménique du Vatican auquel il a participé à titre de théologien privé, Y. Moubarac a publié *Antiochena*, comme porte-parole des Pères de l'Église Maronite en dialogue avec les Pères

AUTRES ÉCRITS ISLAMOLOGIQUES DE L'AUTEUR

Les noms divins dans le Coran et en épigraphie sud-sémitique, Louvain, Muséon, 1956.

Abraham dans le Coran (thèse de doctorat en théologie), Paris, Vrin, 1958.

Les VII Dormants en Islam et en Chrétienté, Rome, Université Grégorienne, 1959.

L'Islam, Paris, Casterman, 1962.

Anthologie de la littérature arabe, selon une nouvelle translittération établie par le Cardinal Tisserant, Paris, Gedalge, 1963.

Calendrier synoptique, juif, chrétien et musulman, Paris, Philippe Néri (Saint-Séverin), 1966.

La pensée chrétienne et l'Islam, des origines à la prise de Constantinople (thèse de doctorat en études islamiques, 3^e cycle), Paris, Sorbonne, 1969.

Les Musulmans, consultation islamo-chrétienne, Paris, Beauchesne, 1971.

Histoire des Etats islamiques de Dhahabi, t. I (632/11-1054/447 H), trad., notes et onomasticon des premiers siècles de l'Islam (diplôme à l'École des Hautes Études, VI^e section), Paris, 1971.

La pensée chrétienne et l'Islam, de la prise de Constantinople à Vatican II (thèse de doctorat ès lettres), Paris, Sorbonne, 1972.

ÉDITIONS; PÉRIODIQUES; TRAVAUX BIBLIOGRAPHIQUES

Opera Minora de Louis Massignon, Le Caire-Beyrouth-Paris, 3 tomes, 1963.

Revue des Etudes Islamiques, Secrétariat de rédaction, 1952-1970; Index des années 1927-1962 (sous presse).

Abstracta Islamica, bibliographie du monde musulman, rédaction générale, 1952-1962; collaboration, 1963-1972.

Mardis de Dar el-Salam, rédaction, 5 cahiers, 1954-1959.

Ephémérides islamo-chrétiennes, dir. rédaction, 3 livraisons, 1960-1963.

Antiochena, dir. rédaction, 13 fascicules, 1962-1965.

TRADUCTIONS

Ramon Lull, *L'Ami et l'Aimé*, Paris, Philippe Néri (Saint-Séverin), 1960.

Richard Walzer, *L'éveil de la pensée islamique*, Paris, Geuthner, 1970.

Muhammad Kamel Hussein, *Le Val Saint*, 1972 (sous presse).

LE CORAN
ET LA CRITIQUE
OCCIDENTALE

80. 0²g

2562

(2)

F 100(s)/75

ACQUISITION

73-02886

PENTALOGIE ISLAMO-CHRÉTIENNE

TOME 1^{er} *L'ŒUVRE DE LOUIS MASSIGNON*

Argument

Bibliographie complétée et refondue (1906-1962). Index. Étude.

Épilogue : la nuit du destin.

TOME 2 *LE CORAN ET LA CRITIQUE OCCIDENTALE*

Argument

Abraham dans le Coran. Le monothéisme coranique et ses témoins.

La naissance de l'Islam dans son environnement arabe.

Épilogue : le Coran de la Pléiade.

TOME 3 *L'ISLAM ET LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN*

Argument

Essai de présentation de l'Islam dans une nouvelle perspective chrétienne. Contribution au dialogue islamo-chrétien. La pensée chrétienne et l'Islam des origines à la chute de Constantinople.

Épilogue : la prière de l'Islam.

TOME 4 *LES CHRÉTIENS ET LE MONDE ARABE*

Argument

Le monde arabe. Les chrétiens et les lettres arabes. Antiochena.

Épilogue : pour une certaine idée du Liban.

TOME 5 *PALESTINE ET ARABITÉ*

Argument

Écrit en mai-juin 1967. Dossier palestinien. La vocation islamique de Jérusalem.

Épilogue : pour une stratégie d'arabité.

* * *

Argument général : présentation d'ensemble et rétractations.

Postface, par Michel Asmar, fondateur-directeur du Cénacle Libanais.

PENTALOGIE
ISLAMO-CHRÉTIENNE

PAR
Y. MOUBARAC

Tome II

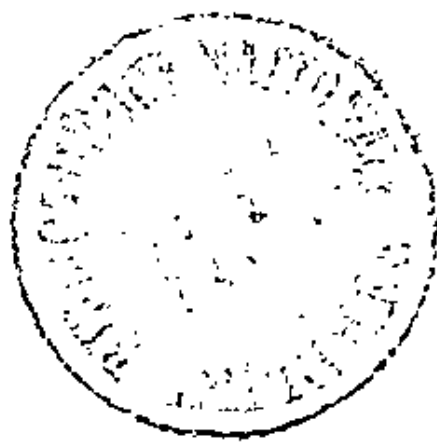
LE CORAN
ET LA CRITIQUE
OCCIDENTALE



ÉDITIONS DU CÉNACLE LIBANAIS

BEYROUTH

1972-73



Tous droits réservés pour tous pays
© *Copyright 1972 by* LE CÉNACLE LIBANAIS
B. P. 1145, Beyrouth (Liban)

AVERTISSEMENT

La place de ce volume dans un ensemble de cinq est située grâce à un développement général annexé au dernier volume. On voudra bien s'y reporter.

Qu'il suffise ici de désigner brièvement le plan qui a présidé au choix des textes qu'on va lire.

Le présent volume étant principalement centré sur notre thèse de théologie consacrée à Abraham dans le Coran, c'est naturellement à ce thème que la première partie des textes ici retenus se rapportent.

C'est également à cette thèse que sont consacrés les comptes rendus scientifiques que nous avons pris soin de reproduire et de soumettre, en toute sérénité, au jugement personnel du lecteur.

Il reste que notre perspective abrahamique est illustrée par deux autres séries parallèles d'études. Trois études coraniques sur le Monothéisme et ses principaux témoins l'éclairent par le dedans, cependant que des lignes de recherche sur l'Arabie ancienne et l'épigraphie sud-sémitique essaient de donner à la naissance de l'Islam un environnement aussi conforme que possible à l'histoire et à la nature des choses, alors que les essais occidentaux similaires reviennent pratiquement à réduire cette naissance à des emprunts judéo-chrétiens.

Ce point de vue est naturellement en rapport avec l'ensemble de nos recherches et le compte rendu du Coran de la Pléiade inséré à la fin de ce cahier, prélude à un développement plus important, sur le même thème, dans notre argument terminal du tome V.

Rappelons toutefois, sans attendre, un propos liminaire par lequel Louis Massignon voulait bien introduire notre thèse, en

son temps. En faisant le lien avec le volume précédent consacré à son œuvre, ce liminaire inaugure en fait tout ce que nous avons essayé de montrer depuis lors, dans l'ensemble de nos recherches sur l'Islam et le Christianisme :

*« La foi au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est le fait essentiel de l'histoire humaine, et l'Islam salue en Abraham le "premier des musulmans", ce qui est vrai : théologiquement vrai » (Louis MASSIGNON, *Liminaire à Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958).*

Y. M.

ABRAHAM DANS LE CORAN

L'HISTOIRE D'ABRAHAM DANS LE CORAN

Position de Thèse

Critique :

L'histoire d'Abraham qui, d'après la méthode du classement chronologique, connaît dans le Qor'ân une progression manifeste, permet de montrer dialectiquement l'unité génétique de la prédication de Muhammad. Il n'y a pas deux Abraham dans le Qor'ân, mais le portrait religieux du personnage (*hanîf, muslim*) étant achevé à la Mekke, les révélations médinoises ne font que développer ses initiatives institutionnelles (fondation de la Ka'ba et Pèlerinage).

L'histoire coranique d'Abraham qui trouve dans la Bible et l'Aggada des correspondances multiples, contient des données irréductibles à toute étude d'« influence » ou de « source » et contribue ainsi à manifester, à sa manière, l'*i'jâz* du Qor'ân. Grâce à des traditions arabes originales ou des données parallèles aux apocryphes mais totalement différentes, la présentation coranique se distingue de la présentation biblique en subordonnant la révélation de la Promesse à celle du Monothéisme.

Théologique :

L'Islam doit à Abraham son « nom » : genèse terminologique et spirituelle du mot et de l'attitude religieuse dans l'histoire coranique d'Abraham.

L'Islam doit à Abraham sa Foi : de par un ordre de fait et des raisons de correspondance internes, le Dieu de l'Islam est le Dieu d'Abraham.

L'Islam lui doit par le fait même son universalisme : l'histoire coranique d'Ismaël corrobore les intentions profondes de l'histoire d'Abraham et contribue à intégrer les Arabes dans le monde de la Foi, où monothéisme, universalisme et théocratisme sont strictement liés, à l'encontre de l'associationnisme de la Jâhiliya et de ses divisions tribales.

L'Islam doit à Abraham sa « liturgie » (prière, *qibla*, pèlerinage, sacrifices...).

Au titre d'un exemplarisme très étroit, l'Islam doit à Abraham son Prophète, qui, à la suite du Patriarche, parcourt une voie spirituelle où s'inscrivent les principaux événements de sa vie (*Hidâyat, Isrâ', Hijrat...*).

Le sens de l'Histoire s'origine dans le Qor'ân en Abraham.

Au plan d'une étude comparative des Religions, c'est lui qui au point de vue de l'histoire religieuse comme de la doctrine, fait le joint, et le partage, entre les Musulmans, les Juifs et les Chrétiens, pour qui il n'est, d'après le Qor'ân, de dialogue qu'en Abraham.

ABRAHAM EN ISLAM

Parmi les personnages de l'Histoire religieuse, l'Islam confère à Abraham une place qui ne lui est sans doute dévolue en aucune autre religion sémitique. C'est du moins la conception des Musulmans qui en mettant le Christianisme sous le nom de *Isâ* (Jésus) et le Judaïsme sous celui de *Mûsâ* (Moïse), se réclament, quant à eux, de la *millat Ibrâhîm* (ou religion d'Abraham) à partir duquel ils reprennent toute l'Histoire biblique (1).

C'est surtout la conception du Qor'ân où le personnage d'Abraham occupe sans contredit la place la plus centrale. Aussi est-il intéressant de « ressourcer » à partir de celles que nous offre le Livre sacré, les

(1) F.-D. RAZI, *Mafâtîh al-Ghayb*, Le Caire, 1321, t. V, p. 147. Certains théologiens iraient jusqu'à considérer Abraham comme supérieur à Muhammad. 'OBAYD JORHOMI, *Akhhâr*, 314 et peut-être ZOHRI: *Ibn ad-Dâ'î*, 435, in L. MASSIGNON, *Les trois Prières d'Abraham*, p. 62. Voici comment la piété quotidienne les associe: « O notre Dieu, prie sur Muhammad et les siens, comme Tu as prié sur Abraham et les siens, *kama sallayta 'ala Ibrâhîma wa-âlihî*; bénis Muhammad et les siens, comme tu as béni Abraham et les siens, *kama bârakta 'ala Ibrâhîma wa-âlihî*. » Cette prière sunnite appelée la « tasliya » (Cf. I. GOLDZIEHER, *REJ*, XLV et LVI; SUYUTI, *Kitâb at-tasbîh fi't-tasliya*) se récite « à l'appel quotidien du muezzin, à chacune des Cinq Prières (au XII^e rokn et aux tahiyât de chaque II^e rak'â), aux épousailles et aux funérailles », L. MASSIGNON, *o. c.*, p. 15. Elle est suivie de la prière coranique d'Abraham: « Seigneur mon Dieu, fais de moi celui qui accomplit la Prière ainsi que ma descendance, Seigneur notre Dieu, et que mon appel soit agréé de Toi; Seigneur notre Dieu, pardonne-moi, pardonne à mes père et mère, pardonne aux Croyants le Jour du Compte à rendre », 14, 42.

différentes données de la tradition et celles dont vit la piété des fidèles.

L'histoire coranique d'Abraham a d'ailleurs fait, étant donné son intérêt exceptionnel, l'objet d'études importantes (2). L'espace concédé à ce travail ne saurait cependant se prêter à les reconsidérer d'une façon détaillée. Qu'il suffise de remarquer au point de vue critique qu'il est aisé à une lecture du Qor'ân, non pas dans sa forme canonique fixée depuis le calife Othmân, mais selon les essais de reclassement chronologique proposés par les Modernes (3), de reconnaître aux récits abrahamiques une singulière progression. A travers les vingt-cinq sourates où il est question du Patriarche (4), il n'est pas difficile de suivre une véritable exaltation de son rôle de Prophète, monothéiste intrinsèque, de briseur d'idoles, de martyr, d'émigrant vers le Dieu unique, et finalement, après le sacrifice de son fils, de Patriarche béni de Dieu, qui lègue à sa descendance sa foi véritable, l'« Islâm », et un culte pour la perpétuer, dans les cadres du Haram mekkois. Mais l'on ne peut aller jusqu'à dire qu'il y ait deux Abraham

(2) Cf. C. SNOUCK-HURGRONJE, *Het Mekkaansche Feest*, Leyde, 1880, pp. 28 ss. — qui reprend systématiquement A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin, 1861-5, t. II, pp. 276 ss. — vulgarisé par A. J. WENSINCK, art. *Ibrâhîm*, in *Encycl. de l'Islam*, Leyde-Paris, 1927, t. II, p. 458.

(3) Préconisé par G. WELL (*Einleitung in den Koran*, 1^{re} éd., Leipzig, 1943), la méthode doit d'avoir abouti à Th. NÖLDEKE (*Geschichte des Qor'âns*, 1^{re} éd., Leipzig, 1860). Voir dernièrement R. BLACHÈRE, *Le Coran*, traduction selon un essai de reclassement des sourates, Paris, 1947-51. On trouvera une table du classement de Nöldeke in J. ABD EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, 1950, p. 204, note 17.

(4) Qui comprennent 37 passages distincts et comptent à peu près 250 versets, où le nom d'Ibrâhîm revient 69 fois.

dans le Qor'ân, dont l'un, présenté dans les sourates mekkoises, serait un prophète comme un autre, sans rapport aucun avec les Arabes, et l'autre, « découvert incidemment » à Médine sinon « inventé », à l'encontre des Juifs hostiles et irréconciliables, et reconnu comme le père d'Ismaël et le fondateur de la Ka'ba et du Pèlerinage. Le Qor'ân s'attache à Abraham comme type religieux à l'encontre des Arabes Associationnistes et il achève son portrait dès la Mekke sous les traits de *muslim* (51, 36 et 37, 103 à comparer avec 22, 77 et 2, 125) (5), de *hanif* (6, 79 mekkois comme 30, 29 et 10, 105) (6), de fondateur de la *millat Ibrahim* (16, 124 comme 12, 38; cf. encore 12, 102 et comp. avec 2, 126-7). Du reste, la généalogie abrahamique des Arabes n'est pas ignorée des sourates mekkoises (7) pas plus

(5) Voir infra.

(6) Ce mot est très contesté quant à son acception étymologico-historique. Cf. J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin et Leipzig, 1926, pp. 86 ss. A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qor'ân*, Baroda, 1938, pp. 112 ss. — J. JOUON, *RSR*, XX, pp. 314-5. — N. MARR, *Le terme arabe hanîf à la lumière de la paléontologie*, in *Bull. de l'Ac. de l'U. R. S. S.*, 1929, pp. 85-95. (Une trad. du russe provenant de M. le Prof. B. Nikitine nous a été obligeamment communiquée par M. le Prof. Massignon). Le sens du terme n'en reste pas suffisamment clair dans le Qor'ân (« orthodoxe », « homme religieux », sans désignation spéciale d'une appartenance confessionnelle). Il y est employé neuf fois dont sept fois pour qualifier Abraham et les deux autres fois dans des contextes apparentés aux récits abrahamiques. Pour ce qui concerne l'existence historique des Hanîfs, qui seraient les adeptes de la « millat Ibrahim » et les précurseurs du monothéisme de Muhammad (?), cf. A. JEFFERY, *o. c.*, p. 114; LYALL, *JRAS*, 1903, pp. 744 ss.; CAETANI, *Annali*, I, pp. 183 ss.; SPRENGER, *o. c.* I, pp. 43-7, 69-73, 110-37.

(7) La forme Ibrahim, qui est sans doute une création coranique, est alignée sur la forme Isma'il. Cf. N. RHODOKANAKIS, XVII, p. 283; M. LIDZBARSKY, *Ephemeris für Semitische Epigraphik*, Giessen, 1902, II, p. 44, note 1; J. HOROVITZ, *o. c.*, pp. 82 et 92; A. JEFFERY, *o. c.*, s. v. *Ibrâhîm et Isma'il*. — Référence explicite du

que les initiatives institutionnelles, juridiques et liturgiques du Patriarche, seulement développées à Médine (8). C'est ainsi d'ailleurs que les récits concernant Abraham procurent une meilleure compréhension du Qor'ân. Ils en seraient comme une filière et permettraient de montrer son unité génétique, en dépassant la méthode du classement chronologique. Il n'en serait pas moins intéressant de suivre, grâce à cette même histoire, la ligne naturelle de la mission de Muhammad, qui, de Prophète du Jugement imminent, devient un maître des mystères de Dieu et finalement un fondateur de religion doublé d'un chef d'État. Ce sont en effet les récits concernant Abraham qui préludent à chacun des « genres » de la Prédication coranique dans leur succession (récits de châtiment ou eschatologiques, récits d'édification ou d'instruction, récits institutionnels) et la carrière de Muhammad s'y reconnaît comme en autant d'étapes ou de points lumineux.

Qor'ân à l'enseignement d'Abraham légué aux Mekkois in 43, 28 (Mekkois). Cf. R. BLACHÈRE, *o. c.*, t. II, p. 261, qui intitule ce passage: « *Oubli de l'enseignement d'Abraham, chez les Mekkois* ».

(8) Cf. 106, 3; 28, 57; 95, 3 et 29, 67 à comparer avec 2, 119-120 et 3, 91;— l'expression mekkoise d'« *ahl al-Bait* », 11, 76, dite de la famille d'Abraham, reporte sûrement à la Ka'ba. Voir H. LAMMENS, *L'Arabie Occidentale*, Beyrouth, 1924, pp. 133-36, 152-55 et 59. L'« invention » du récit de sa fondation est inadmissible a priori. C'est une donnée traditionnelle. Cf. Ch. C. TORREY, *The Jewish Foundation of Islam*, New-York, 1932, pp. 83 et 91; NÖLDKE-SCHW., *GdQ*, 1919, I, p. 147, note 3; M. LIDZBARSKY, *De prophetis, quae dicuntur, legendis arabicis*, Leipzig, 1893, p. 59. Voir infra pour la compréhension spirituelle de cette « localisation ». Pour la compréhension du procédé, au point de vue critique et historique, voir dans J. STARCKY, *Palmyre* (sous presse), un exemple biblique analogue. Le Chroniste (2. Chr. 8, 4) amplifie, selon son procédé littéraire habituel, les données des *Rois* (I, Rg. 9, 18; d'après I, Rg. 5, 1) et fait du Tamar palestinien le Tadmor (Palmyre) du désert syrien.

Ceci est d'ailleurs fondé sur un point de vue plus particulier mais qui en profondeur sous-tend le précédent et l'explique. En reconnaissant une sorte de connaturalité psychologico-religieuse entre Abraham et Muhammad et une certaine communauté de destin entre les deux personnages (9), il est aisé de repérer dans la prédication du Prophète arabe autant que dans les événements de sa vie (10), toute une voie spirituelle abrahamique. Plus qu'un exemplarisme étroit, il y aurait là une sorte de « typologie » vécue.

Ce ne serait d'ailleurs que la réalisation de cette autre typologie spirituelle selon laquelle l'Islam devrait à Abraham son nom même (« *la Religion d'Ibrâhîm, votre père, qui vous a ainsi appelés « les Soumis » — al-muslimîn —, d'avance — min qabl* » — 22, 77). Mais s'il est ainsi une genèse terminologique de l'Islam dans l'histoire d'Abraham (11), dans cette même histoire l'attitude religieuse musulmane trouve aussi sa genèse spirituelle et déjà sa réalisation idéale.

(9) Cf. J. STARCKY, *Les Peuples Sémites et le Monothéisme*, in *Al-Mashriq*, XLII, fasc. 1 (Beyrouth, 1948), pp. 169-184 (en arabe).

(10) « *Hidâyat* » ou Conversion (6, 75 ss.), *Isrâ'* (voir in fine), *Hégire* (cf. G. WIET, *L'Islam*, in *Hist. Gén. des Rel.*, Paris 1947, p. 335), Comp. 26, 75 ss. (profession d'Abraham) avec 93, 6-8 (« confession » de Muhammad). Muhammad aura vu mourir le seul enfant (mâle) que parmi ses nombreuses épouses, Marie, l'esclave copte, lui avait donné et qu'il avait appelé du nom significatif d'Ibrâhîm. Cf. H. HAYKAL, *Hayât Muhammad*, Le Caire, 1358, pp. 427-50.

(11) En plus des emplois signalés plus haut (premier emploi de « muslim » en fin du récit abrahamique de 51, 36 et de « aslama » 37, 103), voir tous les emplois de « *aslama wajhahu ila'l-lâh, li'l-lâh, aslama lirabbi'l-'âlamîn* », visiblement dépendants de 37, 103 (déjà à l'intransitif comme dans 2, 125) et de 6, 79 (« *wajjahtu wajhi li'l-lâzi fatara...* »), soit par le parallélisme de la construction, soit par l'identité des expressions, soit par le truchement d'autres expressions spécifiquement abrahamiques (*hanîf, muhsin...*).

Avant de les y reconnaître, abordons encore rapidement le point de vue critique des « sources » ou soi-disant telles de l'histoire coranique d'Abraham. Sans grand intérêt peut-être en elle-même, cette étude nous permettra de faire le parallèle entre les récits que la Révélation musulmane prend à son compte et les développements des Chroniqueurs.

LES « SOURCES » DE L'HISTOIRE CORANIQUE D'ABRAHAM ET SES EXPLOITATIONS PAR LA TRADITION.

Voici ce que des enquêtes très poussées (12) et des rapprochements plus ou moins heureux donnent comme résultats :

1. Il manque à la présentation coranique les récits aggadiques, très développés chez les Chroniqueurs, de la naissance d'Abraham en Chaldée (13), de

(12) Depuis l'étude de A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?* Bonn, 183, les travaux sur ce sujet sont innombrables. Voir dans n'importe quelle bibliographie du Qor'ân les principales études sous les noms de Andrae, Bell, Clemen, Finkel, Fraenkel, Goldziher, Heller, Hirschberg, Hirschfeld, Horovitz, Mingana, Pautz, Priebatsch, Schoeps, Tisdall, Torrey, etc... Nous utilisons principalement ici l'étude de D. SIDERSKY, *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies de Prophètes*, Paris, 1933. Sans aucun essai de synthèse, cet auteur a voulu grouper le plus possible de matières à rapprochement.

(13) Namrûd, averti par de mauvais rêves, fait surveiller toutes les femmes enceintes et tuer leurs nouveau-nés. Abraham voit le jour dans une caverne près de Kûthâ. TABARI, *Chronique*, I, 256 ss.; KISA'Î, *Qisas al-Anbiyâ*. 128-130; ZAMAKHSHARI, I, 172; YAQUT, *Mu'jam*, au mot de Kûthâ; MAIMONIDE, *Dalâlât al-Hâ'irin*, ch. 29. La légende selon laquelle Tharé, ayant reçu l'ordre de livrer Abraham, lui aurait substitué le fils de sa servante (*Sefer Hayyashar*, chap. Noé) est d'origine musulmane (d'après WENSINCK, *art. c.*, p. 458, contre SIDERSKY, *o. c.*, p. 38, qui propose encore comme « source » à la tradition arabe, le *Sefer Eliyahou Zouta*, également postérieur).

l'Ascension de Namrûd, roi de Babylone (14), et de sa mort (15), du séjour d'Abraham en Egypte (16), de sa barbe blanche (17), du renvoi d'Agar et d'Ismaël (18), des visites d'Abraham à Ismaël (19), de sa circoncision (20) et de sa mort (21).

2. Sont relatés sans aucun luxe de détails, contrairement toujours aux Chroniqueurs, les récits également apocryphes de la dispute d'Abraham avec son

(14) TABARI, I, 148-50; KISA'Î, 140. Namrûd monte faire la guerre au Dieu d'Abraham dans un caisson porté par quatre vautours.

(15) Le cerveau rongé par un moucheron, TABARI, I, 158-161; KISA'Î, 141; rapporté de Titus dans *Midraḡh Rabba* (Lev. 22, 2; Eccl., 5, 9); transposition des Arabes (?).

(16) Gen. 12, 10-20. Sara est conduite à Pharaon, dont la main est paralysée quand il cherche à la toucher. TABARI, I, 150-158; THA'LABI, 44; I. ATHIR, I, 72. Auparavant, le passage à la douane: Sara est enfermée dans un caisson et Abraham qui refuse de l'ouvrir, va jusqu'à proposer de payer pour son pesant d'or (selon un auteur arabe anonyme, d'après G. WEIL, *Bibl. Leg. der Muselmanner*, Francfort-s-M., 1845; SIDERSKY, *o. c.*, p. 43).

(17) TABARI, I, 66, Hadith selon lequel Abraham aurait été le premier dont les cheveux devinrent blancs, en signe de « *modestie, de gravité, d'intelligence et de douceur* ».

(18) TABARI, I, 163-4; MAS'UDI, *Murûj*, I, 85-87; THA'LABI, *Qisas*, III, 69, 88-90; pour les traditions concernant Ismaël, Agar et Zemzem, voir *infra*.

(19) Mal reçu par la femme d'Ismaël, en son absence, Abraham signifie à son fils de la renvoyer (« *change le pilier de ta tente* »). Un an après, la nouvelle épouse d'Ismaël, une Moabite, reçoit son beau-père, qu'elle ne reconnaît pas, avec beaucoup d'honneur, et selon les souhaits du Patriarche, sa maison est remplie de tous les biens. *Kisâ'î*, 144.

(20) A 120 ans, THA'LABI, 59.

(21) A 175 ans. A la Résurrection, il conduira les fidèles au Paradis et siégera, vêtu d'un manteau blanc, à la gauche de Dieu. THA'LABI, 60.

roi au sujet du Dieu unique (22), de la destruction des idoles (23), et de son supplice par le feu (24).

3. Le récit de la destruction des idoles est d'ailleurs dans le Qor'ân d'une présentation toute différente (25), ainsi que les nombreux récits des rapports d'Abraham avec son père et son peuple (26) et le récit biblique du sacrifice (27).

4. Les autres récits bibliques (visite des Anges, destruction des villes de la plaine) ne présentent dans leurs parallèles coraniques que quelques variantes. Cependant ils disparaissent peu à peu pour céder la place à des récits parallèles aux apocryphes mais totalement différents de ceux-ci (28),

(22) Qor'ân 2,260 et Commentaires.

(23) Qor'ân 21,33, THA'LABI, 45-47; TABARI, I, 139; KISA'I, 125-140. Abraham prétexte un malaise pour ne pas accompagner ses compatriotes dans une sortie et détruire leurs idoles en leur absence. Mais il laisse debout la plus grande et lui remet sa hache. On devine la réaction des idolâtres à leur retour.

(24) Simples mentions dans le Qor'ân, 21, 68-69; 29, 23. D'après les Chroniqueurs, il sort de la fournaise sain et sauf, après un séjour de trois ou sept jours, sur un parterre de verdure, près d'une source d'eau. Le feu n'avait brûlé que ses liens. Cf. TABARI au commentaire des vv. indiqués.

(25) Les détails midrashiques sont ignorés du Qor'ân; l'essentiel de son récit, à savoir l'opposition d'Abraham à son peuple et la condamnation de leur idolâtrie ne sont guère mis en relief dans les textes judaïques.

(26) Qor'ân, 19, 43 ss. D'après Jubilés, 12, 6-7, le père d'Abraham, croyant au Dieu unique, observe seulement le silence pour ne pas encourir la colère de ses compatriotes et ne pas ruiner son commerce d'idoles. Un midrash de *Genèse Rabba* (38, 4) rapporte que Dieu fit savoir à Abraham qu'il réserve à son père « *une part dans le monde futur* ». Toutes ces données sont étrangères au Qor'ân et contraires à son esprit.

(27) Voir infra, la question du « *Dhabîh* » : Quel a été l'immolé, Isaac ou Ismaël?

(28) Voir sous les paragr. 2 et 3. Comp. aussi Gen., 15, 7-11

5. et finalement à des données nouvelles, telles que les traditions concernant la fondation de la Ka'ba et l'institution du pèlerinage (29).

Il y a donc une différence capitale entre les récits coraniques et les exploitations postérieures des Chroniqueurs quant à leurs relations respectives aux « sources » :

1. Le Qor'ân écarte un grand nombre de données dont une partie serait pourtant très appropriée à ses schèmes;

2. parmi celles qu'il rapporte, une partie est proposée par voie de simple mention, une autre revêt une forme entièrement originale. « Discrétion » donc du Qor'ân au double sens de « réserve, brièveté » et de « discernement »;

3. des données coraniques manifestement semblables aux données bibliques leurs sont irréductibles dans leur terminologie et dans leur contenu (30);

et Qor'ân 2, 262. Sidersky reconnaît que l'épisode de la Genèse est raconté d'une façon toute différente dans le Qor'ân. Il affirme même que « *rappeler à la vie des oiseaux découpés en morceaux est, de prime abord, une idée étrangère au Judaïsme, suivant l'expression du Dr Geiger... lequel l'attribua à l'imagination de Mahomet* ». C'est évidemment un procédé commode quand on a épuisé ses « sources ».

(29) Au point qu'il est possible de se demander si le Qor'ân ne contient pas des traditions arabes (« ismaéliennes ») indépendantes des traditions bibliques (ou même qui auraient inspiré celles-ci ?). Cf. W. MUIR, *Life of Mohammed*, Edinbourg (éd. Weir), 1923, T. I, pp. XCV-CV; LIDZBARSKY, *Ephemeris*, II, p. 44, note 1.

(30) A titre d'exemple l'expression « *Khalîl Allah* » (« *ami de Dieu* ») se trouve dans Is. 41, 8; 2. Chr. 20, 7; Jac. 2, 13 et Qor'ân 4, 124. La racine arabe du mot « *khalîl* » n'a pas de correspondant dans les emplois bibliques, alors que ceux-ci ont leurs correspondants en arabe et qu'ils sont usités dans le Qor'ân. L'emploi coranique dénote un choix et un approfondissement de la pensée théologique. En marquant la réciprocité du rapport amical, il sauvegarde la primauté et la gratuité du don divin. Cela n'a guère

4. enfin par rapport tant à la Bible qu'aux Apocryphes, le Qor'ân contient des données qui peuvent être considérées soit comme entièrement originales soit comme des approfondissements ou des appropriations (31).

Mais c'est le sens même de l'histoire coranique d'Abraham qu'il serait intéressant de comparer à son sens biblique. Il semble en effet que le but essentiel de la première soit l'exaltation du Monothéisme et c'est là-dessus que le débat s'engage avec les Scripturaires tout autant qu'avec les Associationnistes. Or les récits de la Genèse semblent caractériser la Révélation faite à Abraham par un autre objet que le Monothéisme, à savoir la Promesse. C'est de toute façon la Promesse qui est l'objet spécifique de la Foi d'Abraham dans le Nouveau Testament (*Gal. et Rom.*). Le Qor'ân opérerait donc comme un renversement total de la présentation biblique en subordonnant la Révélation de la Promesse au point de vue dogmatique du Monothéisme.

Ceci entraîne toute une conception de l'Histoire religieuse dans son ensemble. Le point de vue coranique sur Abraham est en effet l'expression d'une conception de l'Histoire religieuse entendue comme une Histoire de la Révélation plutôt que du Salut, des Épiphanies de Dieu plutôt que de ses Jugements. Il y aurait dans

fait d'ailleurs l'affaire de certains théologiens mu'tazilites. Trouvant indigne de la transcendance divine qu'un homme puisse être dit « *ami intime de Dieu* », ils proposèrent pour le « *khalîl* » coranique le sens de *pauvre*, d'après une interprétation possible de la racine arabe. Cf. I. GOLDZIER, *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920. Trad. A. H. ABD-EL-QADER, Le Caire, 1944, p. 78.

(31) Le Qor'ân offre d'ailleurs les rapprochements les plus sensibles (sans oublier les oppositions) avec les textes dont apparemment il semble le moins « inspiré ». Ainsi en est-il des écrits pauliniens.

le Qor'ân une religion de la Tradition et l'Islam prendrait à son compte une Histoire de la Religion plutôt qu'il ne serait lui-même une Religion de l'Histoire

Le développement de ce point de vue ne pouvant trouver de place ici, qu'il suffise de remarquer que le sens de l'Histoire s'origine dans le Qor'ân en Abraham. C'est en lui en effet qu'au point de vue d'une progression des textes, l'Histoire religieuse trouve son aboutissement (32). C'est dans les récits le concernant, particulièrement riches en « terminologie d'histoire » (33), que déjà l'Histoire religieuse conçue comme une transmission de la doctrine trouve sa réalisation achevée. C'est en lui enfin que la place et le rôle de Muhammad, objet de sa prière prophétique (2, 123; cf. 26, 84) sont mieux mis en relief et que celui-ci peut réformer dans l'*Hodie* musulman (5,5) tout en l'y contenant, l'*Heri* judéo-chrétien (5,7). Sur le plan de l'étude comparative des religions, c'est donc Abraham qui, au point de vue de l'Histoire comme au point de vue de la doctrine, fait le joint et le partage entre les Musulmans, les Juifs et les Chrétiens. Mais si, d'après le Qor'ân, il n'est pour eux de dialogue qu'en la foi d'Abraham, en fin de compte c'est elle qu'il importe d'inventorier.

ABRAHAM ET LA FOI MUSULMANE.

On a pu écrire que « *si Israël est enraciné dans l'Espérance et la Chrétienté vouée à la Charité, l'Islam est*

(32) Voir par exemple comment dans la sourate 3, Abraham est évoqué au point culminant de la discussion avec les Juifs et les Chrétiens (3, 58 ss.).

(33) Toutes les expressions désignant la descendance, la succession, la parenté; tous les termes qui marquent le choix de Dieu et les grâces qu'il prodigue à la race élue.

centré sur la Foi » (34). Est-il exagéré de spécifier que l'Islam doit cette « concentration » à sa piété filiale à l'égard d'Abraham, le *père*, 22, 77, et le *modèle des Croyants*, 60, 4?

Le Dieu de l'Islam est d'abord le Dieu d'Abraham.

Tous les Prophètes ont apporté selon le Qor'ân cette même annonce du Dieu unique. Cette vérité est même inscrite au cœur de tous les hommes selon un mystérieux dessein de prédestination en Adam, 7, 171 (35). Mais c'est à Abraham, quand ils ont failli, qu'échoit de par Dieu le rôle éminent de proclamer l'unicité du *Seigneur de l'Univers*, 26, 87 ss., et de constituer à lui seul, au milieu de l'idolâtrie générale, au double sens de *umma*, 16, 121, une *religion* et une *nation* (36).

C'est au moins sur un ordre de fait que s'appuie le Qor'ân. Mais quelles raisons internes invoquer en sa faveur? Qu'est-ce qui en soi établit un lien, dans le Qor'ân, entre le personnage d'Abraham et le Dieu unique?

En relation avec la connaturalité psychologico-religieuse mentionnée plus haut, entre Muhammad et Abraham, il convient de rejoindre ici l'une des intuitions religieuses les plus fondamentales du Prophète dit *Arabe*. Cet aspect de sa personne, qualifiée de nationaliste, loin de l'amener au Dieu d'Abraham, est déterminé par sa foi monothéiste autant que sa dévotion abrahamique, et intégré dans un monde plus

(34) L. MASSIGNON, *o. c.*, p. 41.

(35) Cf. J. ABD-EL-JALIL, *o. c.*, p. 39.

(36) Cf. R. PARET, art. « *umma* », I (in *EI*, IV, p. 1069) et L. Massignon, *l'Umma et ses synonymes*, *REI*, 1946, pp. 151 ss.

vaste. Ce n'est pas sa généalogie ismaélienne qui fait que Muhammad se réclame du Dieu de son père. C'est son monothéisme intransigeant qui, en lui commandant l'universalisme, lui fait découvrir en Abraham, père d'Ismaël et d'Isaac, son expression idéale.

Le rapport *monothéisme-universalisme* mérite à cet effet d'être mieux élucidé. Il pourrait être ainsi énoncé: du moment que Dieu est unique, il est universel. La chose est évidente et a dû paraître comme telle à la méditation du Prophète Mekkois. Il n'est que de rappeler son champ de vision: le monde religieux où il vivait, tout autant que son monde politique (37). Le pire spectacle qu'offrait la diversité des tribus arabes était précisément la diversité des divinités qu'on y adorait, chacune d'elles étant conçue comme la propriété d'un peuple ou d'une tribu, ce qui caractérise proprement l'idolâtrie. Du moment donc que Muhammad proclamait un Dieu unique, il devait en même temps proclamer l'unité religieuse de son monde politique. Or cette unité, il la découvrait précisément en un ancêtre commun qui avait reçu la révélation monothéiste déjà achevée au premier stade de l'Histoire.

Pour nous faire donc découvrir le Dieu unique sous son aspect universel, le Qor'ân nous le présente sous des traits paternels, et c'est ainsi que le Dieu de l'Islam est abrahamique. Allah n'est plus le Dieu d'une tribu ou d'un peuple. Le Dieu d'Abraham est le Seigneur de tous et les Croyants sont des frères en Lui et en Abraham (38).

(37) Cf. WIET, *art. cit.*, p. 835.

(38) Remarquer les appellations sous lesquelles Abraham rejoint son Dieu: c'est « *le Dieu des cieux et de la terre* », le « *Dieu de l'Univers* » 26, 77; 21, 57; 6, 79; etc. Pour l'emploi très ancien et

La prédication de Muhammad avait ainsi ses incidences immédiates sur l'esprit de ses auditeurs arabes associationnistes. Elle n'en portait pas moins son adresse aux Juifs et aux Chrétiens. « *Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais il était un hanîf, muslim, et il n'était pas du nombre des Associationnistes* » 3,30; 6, 161; 2, 121; 4, 125. Si le Qor'ân ajoute chaque fois ce dernier membre de phrase à cette sorte de profession de foi sans faire de tautologie, c'est qu'il indique ainsi la portée exacte de la rupture qu'il entend opérer d'avec les Scripturaires. La chose est claire à l'égard des Chrétiens. La divinisation du Christ est le grief principal que leur fait Muhammad (19, 35-41; 41, 57-65; 3, 32-58; 4, 169-174; 9, 30; 5, 19; 76-82; 116-118). Mais s'il ne peut en être dit autant de la divinisation par les Juifs de Ozayr, 9, 30, de Moïse, de leurs grands prêtres, 9, 31 (ou d'eux-mêmes, 3, 60; 5, 21), il faudrait peut-être chercher la racine profonde du désaccord dans l'appropriation jalouse par les Juifs de leur Dieu, qui devient ainsi un Dieu tribal et déchoit de son caractère d'unique par le fait qu'il n'est plus universel: « *Les Juifs ont dit : la main de Dieu est enchaînée, — que leurs mains à eux soient enchaînées et qu'ils soient maudits, — Ses deux mains sont ouvertes* », 5, 69 (39). Nulle part mieux que dans le

courant dans le monde sémitique de l'appellation « *Rabb al-âlamîn* », cf. F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, Paris, 1929, p. 269 note 109.

(39) Une des manifestations de cette *appropriation* de Dieu par les Juifs serait la sauvegarde jalouse de leurs Écritures, un témoignage et comme une présence de Dieu au milieu de son peuple. Les Juifs — et les Chrétiens — les conservent avarement en une langue étrangère. Muhammad a dû en souffrir comme d'une privation. Aussi, en prêchant le Dieu unique et universel, Muhammad apporte-t-il de Sa part, à partir des écrits légués à Abraham, une Révélation à la portée de tous, « *un Qor'ân en un langage arabe clair* ».

personnage d'Abraham, père d'Isaac et d'Ismaël, ne sont figurées ces deux mains largement ouvertes de Dieu, « *qui dispense ses bienfaits selon son bon plaisir* », 5, 69.

Il conviendrait cependant d'examiner pour elle-même *l'histoire d'Ismaël* présentée comme une revendication de Muhammad en faveur des Arabes, dans un esprit exclusivement nationaliste. En fait Ismaël est nommé une fois seul avec Abraham, dans le récit de la fondation de la Ka'ba et du Pèlerinage, 2, 119-121. Partout ailleurs (14, 41; 2, 127; 2, 130; 2, 134; 3, 33; 3, 84; 4, 54; 4, 163-164; 57, 26), Ismaël est associé à Isaac et aux autres Prophètes de la même souche abrahamique, ainsi qu'il en est déjà dans la sourate mekkoise 6, 84-87.

Ceci donne à penser tout au moins que si la présentation coranique d'Ismaël exprime une revendication arabe, elle n'a rien d'exclusif. Comme il devait en être dans les traditions reçues sur le sanctuaire pré-islamique, le Qor'ân associe Ismaël seul à l'œuvre de la fondation, dans le seul récit d'ailleurs de la sourate 2. En celui, plus tardif, de 22, 25 ss., il n'est plus question que d'Abraham. Par contre dans la sourate 14, nulle mention n'est faite d'une coopération d'Ismaël à l'érection du sanctuaire, alors qu'Isaac est mentionné dans la prière d'Abraham sur le lieu saint, 14, 41 (40).

(40) On sait d'ailleurs que les traditions musulmanes varient au sujet de la participation d'Ismaël à la construction de la Ka'ba. « *Ce qui est donné ci-dessus (réf. à Tabari, Chr. I, 275-77, et Yaqût, IV, 280) est la version la plus générale; mais si on l'admet, il faut comprendre que la construction de la Ka'ba est fort postérieure à la présence d'Agar et d'Ismaël dans le désert et à la découverte de Zemzem. D'autres traditions placent la construction de la Ka'ba avant l'apparition de Zemzem; dans ces récits, Ismaël n'y prend aucune part et son rôle est joué par l'ange*

Ce fait invite à pousser la critique au delà du point de vue partiel et subordonné d'un nationalisme arabe (41). Il s'agit dans la descendance par Ismaël et la fondation de la Ka'ba de lignée généalogique et de localisation, procédés chers à tout esprit sémitique (42).

Gabriel. Il y a donc un grand flottement sur cette légende essentielle». M.G. DEMOMBYNES, *Le Pèlerinage à la Mekke*, Paris, 1923, p. 31, note 3.

(41) Sans la moindre intention de voiler le jour nouveau que la figure d'Ismaël projette sur le monde de la pensée prophétique, nous trouvons qu'en somme cette figure est bien falote. Il ne s'agit après tout que d'un nom (le Qor'ân a si peu de choses à raconter au sujet d'Ismaël) et c'est Abraham qui demeure vraiment le personnage dominant. Remarquer entre autre qu'Ismaël n'est jamais dit explicitement, comme Abraham, le père des Arabes, ni même fils d'Abraham, contrairement à Isaac qui, s'il ne demeure pas le fils de la Promesse, est bien celui de l'Annonce et du Sacrifice (cf. infra: les Musulmans venus de races non arabes sont appelés « *Banû Ishâq* »; cf. J. HOROVITZ, *op. cit.*, p. 91). Remarquer aussi qu'il n'est nulle part question d'Agar dans le Qor'ân. L'argumentation de F. NAU (*Les Arabes Chrétiens*, Paris, 1933, p. 131) sur l'étymologie de « *muhâjir* » à partir de « *Hâjar* », montre que les données bibliques concernant Agar n'étaient pas inconnues des contemporains de Muhammad. Rien pourtant de son histoire ni de Zemzem dans le Qor'ân. Le personnage d'Ismaël signifie donc, si l'on veut, dans le Qor'ân une revendication, contre les juifs, de la bénédiction biblique (Gen. 16, 10-12; 17, 20) accordée au fils chassé au désert. Mais ce privilège concédé aux Arabes n'est pas pour les séparer. Dans la ligne d'un Ismaël spirituel (analogue à la conception chrétienne d'un Israël spirituel), les Arabes sont intégrés dans une communauté plus vaste, les croyants du Dieu d'Abraham. Nous dirions même qu'ils sont plutôt agrégés aux peuples de l'Écriture, distingués d'eux mais certainement pas séparés. Ismaël est un prophète « biblique » (un « *nabî* », contrairement aux « *envoyés* » arabes, appelés seulement « *rasûl* »). Ceci est à tempérer cependant par le caractère « *ummî* », « sans Écriture ». Un peuple biblique sans « Bible » — jusqu'au Qor'ân!

(42) Voir du côté biblique les variantes de Gen. 22, 2 et les différentes localisations massorétique, juive, chrétienne et samaritaine, in A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham, Essai sur les diverses intentions des ses narrateurs, Etudes de critique et d'histoire religieuses*, Fac. cath. Lyon, 1948, pp. 99 ss. On n'ignore pas que si le Qor'ân localise les grands souvenirs d'Abraham à la Mekke, l'Islam n'en

Mais cette fixation dans le temps et l'espace n'est que l'insertion nécessaire dans les cadres humains du plan libre de Dieu, qui dépasse toutes les limitations, ou plutôt qui n'est restreint que par le refus de l'incrédule ou du pécheur endurci. Ainsi quand Abraham demande la perpétuation de l'*Imâma* (ou chefferie religieuse) dans sa descendance, Dieu y apporte la rectification nécessaire en spécifiant bien qu'il ne peut avoir partie liée avec les « *injustes* », 2, 118. Par contre, quand Abraham prie pour le lieu que le Seigneur a « sacralisé » et la descendance qui doit l'entretenir dans un culte fervent, celle-ci est exactement délimitée à la fin de la prière, où il n'est plus question ni d'Isaac ni d'Ismaël, mais des croyants, 14, 22 (43). De plus, quand Abraham est dit leur *père*, 22, 77, c'est des *musulmans*, ainsi nommés avant la lettre par lui, qu'il s'agit, et non des Arabes.

veille pas moins jalousement sur la tombe des Patriarches à Hébron, nommé « *Al-Khalîl* » d'après le titre éminent que le Qor'ân confère à Abraham et qui est sans doute l'une de ses créations (voir supra), adoptée dans tout le monde arabe, y compris par les Chrétiens. La tradition veut que la localité ait été concédée en fief par Muhammad à Tamîm Darî, marchand d'huile et de lampes, converti à l'Islam, et à ses descendants, pour que la mosquée soit continuellement illuminée. (Cf. E. HONIGMAN, art. *Al-Khalîl*, EI, II, p. 938). Quel qu'en soit le fondement, cette tradition rejoint une intuition coranique profonde, « *l'idée de la lumière libératrice (puisée au foyer saint d'un « olivier béni, ni oriental ni occidental », précisera le Qor'ân dans la sourate an-Noûr), c'est-à-dire de la race messianique d'Abraham* » (L. MASSIGNON, *o. c.*, p. 20). Les premiers renseignements qu'on ait sur la Mosquée sont du VIII^e siècle (d'après L. H. VINCENT et E. J. MACKAY, *Hébron, Le Haram al-Khalîl, sépulture des patriarches*, Paris, 1923), du X^e seulement d'après HONIGMAN (*art. cit.*, p. 939), antérieurs de toute façon aux sources chrétiennes (recherche des grottes sépulcrales par des moines chrétiens en 1119-20). Al-Khalîl n'a pas cessé d'être aux mains des Arabes depuis la bataille de Hattîn (1187).

(43) Cf. remarques des Commentateurs sur les trois « *min* », 14, 40a, 40b, 42a. Abraham ne dit pas « ma descendance » mais « de ma descendance. »

Ceux-ci d'ailleurs, autant que les Juifs, sont durement tancés à l'occasion, comme en cette apostrophe on ne peut plus véhémente et expressive: « *Les Arabes ont dit nous avons cru, — dis-leur: vous n'avez point cru; dites plutôt: nous avons adhéré (tout extérieurement) à l'Islam, mais la Foi n'a point encore pénétré dans vos cœurs* », 19, 14 (44).

Mais les points de vue racial et politique, s'ils sont ainsi subordonnés au point de vue religieux, n'en restent pas moins étroitement rattachés à lui. Les liens de la foi priment les liens du sang, mais les croyants devenus frères dans la Foi entendent cette fraternité selon un mode analogue à l'ancien, et pour en être devenue plus vaste, leur unité est d'autant plus agressive. C'est ainsi que l'Islam théocratique partira en guerre au nom du Dieu unique et qu'en Son nom, il chargera ses soldats de rassembler la Terre (45). Cette intransigeance de la Foi musulmane est typiquement abrahamique. Ainsi Abraham avait déclaré son *ennemi*, tout ce qu'on adore en dehors du *Seigneur de l'Univers*, 26, 76, 77. Ainsi il avait dû briser avec son père et son peuple pour leur incrédulité, et c'est éminemment dans cette attitude qu'il est proposé comme *modèle* (*uswat*) aux néophytes, 60, 4 et 9, 114-115.

Mais cette intransigeance étant jalousement sauvegardée, emprunte à son modèle ses plus belles vertus sociales: le pardon et la longanimité, la sagacité et la douceur, la générosité et le souci des autres, 11, 77.

(44) Cf. 49, 13 et le corps entier de la sourate qui est une véritable charte de « *la fraternité dans la Foi* » (49, 10).

(45) « *Par l'Islam, la race arabe maintiendra toujours suspendue sur toute paix bâtarde cette menace cruelle mais providentielle, cette mobilisation sourde des croyants musulmans, au nom de la transcendance divine que tout pouvoir temporel doit reconnaître* ». L. MASSIGNON, *op. cit.*, p. 12.

L'amour des parents et des proches est à la mesure du zèle qu'on a pu avoir pour leur conversion. Dans la communauté de la Foi, qui se noue en Dieu, tout comme dans l'idolâtrie, les rapports de famille et de société trouvent leur satisfaction et consécration, 29, 24.

L'Islam trouve en Abraham un modèle de l'Hôte. Abraham a merveilleusement pratiqué l'*ikrâm ad-dayf*: « — *Paix! lui dirent les Messagers. — Paix! leur dit-il, et il ne tarda pas à leur servir un veau rôti à point* », 11, 72. L'hospitalité n'est ainsi qu'une manifestation d'un sens équilibré des choses d'ici-bas, ces choses dans lesquelles l'Islam peut expérimenter une complaisance consentie comme en des bienfaits de Dieu. Abraham commence d'ailleurs par tout abandonner pour Dieu. Quand il possède à nouveau, son cœur ne risque guère de s'alourdir du don divin renouvelé. Il reçoit pour partager ou léguer en héritage, et les biens les plus chers au cœur d'un Sémite, une *terre* et la *sécurité* (*baladan âminan*) pour une « descendance » (*dhurriyyat*) qui en jouisse, Abraham les donne à la sienne qui depuis ne cesse de languir après une patrie (46).

Mais qui peut reconnaître le dessein de Dieu ou le délimiter? Si dans la Bible, Abraham n'acquiert sur la terre à lui promise qu'une tombe, le Qor'ân ne lui fait bâtir de demeure que pour Dieu. Peut-être qu'il faut y voir en « signifié » les biens spirituels que ceux du Temps symbolisent. De toute façon, la fondation de la Ka'ba et l'institution du Pèlerinage invitent les cœurs fidèles à se tourner vers la paix paradisiaque, la paix même de Dieu (47).

(46) « *minal-hanîn ila' l-awtân* ». L. MASSIGNON, *op. cit.*, p. 12.

(47) C'est ce qu'exprime encore la prière que récite le pèlerin quand il pénètre dans la grande mosquée par la porte dite de la

C'est ainsi que l'Islam doit encore à Abraham sa « liturgie ». L'acte essentiel de la pratique religieuse qu'est le pèlerinage trouve sa consommation dans le sacrifice expiatoire du *'Id al-kabir* (48). Or ce sacrifice ne fait que renouveler celui du Patriarche. « *La pensée islamique a même lié de bonne heure à son pèlerinage abrahamique annuel l'idée qu'il y a chaque année, à 'Arafât, un intercesseur « selon le cœur d'Abraham », dont la prière pure obtient du Seigneur pour toute la Communauté indulgence plénière ('umûm al-maghfira). Et de génération en génération, ces Intercesseurs (ou Pilliers, Abdâl) se succèdent* » (49). Le mémorial abrahamique s'accomplit aussi dans la prière que l'on récite au moment où la victime est égorgée rituellement (50). Il revient encore à la lapidation de Satan. C'est en effet de la même manière et au même endroit qu'Ibrahîm le mit en fuite. Enfin la course ou *sa'y* (51) entre Safa et Marwa rappelle Agar

Paix (*Bâb as-Salâm*). Voir trad. in *Abd-el-Jalil, op. cit.*, p. 121. Elle est comme une « actualisation » de la prière d'Abraham et l'allusion au Paradis (« *Dar as-Salâm* ») est tout à fait dans l'esprit de ce bien suprême de la « sécurité » (« *'amn, iṭmi'nân* ») que le Patriarche a imploré. C'est ainsi que les récits abrahamiques (cf. encore 2, 262; 6, 82; etc.) expliquent l'étymologie de l'« *Islâm* », apaisement de l'âme, auprès de Dieu (« *As-Salâm* » 59, 23), par une réelle « traditio sui », considérée par les contribuables restés païens comme une « trahison ».

(48) Ou *grande fête*: le correspondant de la Pâque, ainsi appelée encore en Chrétienté arabe.

(49) L. MASSIGNON, « *Le Cœur* » (*Al-Qalb*) dans la prière et la méditation musulmanes, in *Etudes Carmélitaines*, 1950, p. 100.

(50) Voir trad. in ABD-EL-JALIL, *op. cit.*, p. 126. On rapporte encore que des sacrifices ont lieu durant le pèlerinage, près d'un bloc de granit, sur la pente du Mont Thabûr. C'est en effet à cette place qu'Abraham aurait préparé son fils à l'immolation. Cf. A. J. WENSINK, art. HADJ, *EI*, II, p. 211.

(51) Cf. l'art. de M. G. DEMOMBYNES, *EI*, IV, p. 208 et son *Pèlerinage de la Mekke*, pp. 225-34.

qui, abandonnée par Abraham et voyant son fils mourir de soif, court affolée entre les deux collines qui surplombent la Mekke, jusqu'à ce que le Ciel écoute le cri de son angoisse et fasse jaillir sous le pied de l'enfant qui gratte le sol, la source de Zemzem.

Que penser cependant du fondement de ces institutions? Les traditions islamiques proposent du récit coranique du sacrifice, 37, 101-110, des interprétations diverses. Depuis 'Omar b. 'Abd el-'Aziz, au témoignage de Tabarî (Chr. 1, 296 ss.) et de Yaqût (Mu'jam, 111, 557), les Musulmans croient que c'est Ismaël qui a été conduit à l'immolation et lui donnent le nom *Abû'd-Dabîh* ou *Abû-l'Fidâ* (Jâhiz, Hayawân, 1, 4). Il ne fait pourtant pas de doute que pour Muhammad comme pour les premières générations musulmanes, c'est Isaac, bien que cela ne soit pas explicité dans le Qor'ân (52). Muhammad s'attache au sacrifice en lui-même, qui a valeur de « sacrement » pour tous les croyants, et il en fait l'expression idéale de l'« Islâm ».

Cette question de l'Immolé décrit d'ailleurs dans le Qor'ân un mouvement analogue à celui que l'on peut déceler dans le changement de la *Qibla*. Le Prophète a commencé par prier et faire ses néophytes tournés

(52) Cf. I. GOLDZIEHER, *op. cit.* (trad. Abd el-Qader, p. 78 ss.) et ZDMG, XXXII, p. 556, note 5. Réf. à TABARÎ, *Chronique*, I, 295 ss. et TAFSIR, XII, 68 (sourate Yûsûf, verset 6). Tabarî rapporte les deux « *isnâd* » remontant tous deux à Ibn Abbas, l'un par 'Ikrima et l'autre par Mujâhid, et opte pour Isaac. De même OSD. V. 43, 10; ABU'-L-'ALA' AL-MA'ARRI, *Saqt az-zind* (Bûlâq, 1386), 1, 64, 4; BAYHAQI, 105 (« *Yûsuf as-Siddîq, fils de Yâ'qûb Isrâ'il Allâh, fils de Ishâq Dhabîh Allâh, fils d'Ibrâhîm Khalîl Allâh* »); une *disputatio* de saint Jean Damascène (Opera, éd. Le Quien, p. 113) sur la Pierre Noire, dans laquelle il est rapporté que pour les Arabes c'est Isaac, l'immolé; F. NAU, *op. cit.*, p. 127; C. BECKER, *Zeitschrift für Assyriologie*, XV, p. 182.

vers Jérusalem. Quand il se détourne avec eux vers la Mekke, il ne renie pas sa première orientation, mais opère une distinction d'avec les *Scripturaires*. Par le fait même, il se rapproche des Arabes; mais au delà du point de vue national et surtout au delà de leur paganisme, il les fait remonter au pur Monothéisme d'Abraham. C'est cela et cela surtout qui compte. Pour cette raison encore, Jérusalem restera pour l'Islam *une dernière Qibla* (53). C'est là en effet que Muhammad dans son *Isrâ* a été transporté, du *Masjid al-Harâm* au *Masjid al-Aqsâ*, en la seule « *Terre bénie, en Abraham, pour le Monde* » (54). En suivant le chemin du Patriarche, Muhammad le montre à l'Islam.

(53) Cf. L. MASSIGNON, *op. cit.*, p. 17.

(54) La qualification « *Sanctuaire lointain* », lieu du pèlerinage de Muhammad (« *autour duquel Nous avons répandu Notre bénédiction* », 17, 1), comme toutes les expressions se rapportant à la Terre Sainte et contenant cette même idée de « *bénédiction* » (7, 133; 34, 17; 21, 8), ramènent au récit abrahamique primitif de 21, 71. Dans le « *mi'râj* » (ou ascension nocturne), les Prophètes donnent à Mahomet le titre de frère, à Abraham celui de fils. NASA'I, 1, 73. Voir encore les traditions d'après lesquelles le Burâq a fait passer Muhammad au-dessus d'Hébron, avant de le déposer à Jérusalem. MAQDISI, *Muthir al-gharâm*, Ms BN, 1669, 96a.

ABRAHAM « AMI DE DIEU » DANS LA BIBLE ET DANS LE CORAN

Note sur *Is.* XLI, 8; *II Chr.* XX, 7; *Jac.* II, 33; ... et
Coran 4, 124.

I. ABRAHAM « AMI DE DIEU » DANS LES ÉCRITURES JUIVES ET CHRÉTIENNES.

L'expression « ami de Dieu » ne se trouve pas dans la Genèse où Abraham est appelé « serviteur » (*Gen.* XVIII, 17; Targ.: 'abdi; LXX: *Abraam tou paidos mou*; Syr.: 'abdi; Philon transcrit: *philou mou*, *De Sobr.*, 56, éd. Mangey, tome. I, p. 401, mais sans doute sous l'influence des interprétations postérieures). Il en est de même dans *Ps.* CV, 6.

Elle apparaîtrait pour la première fois dans Isaïe XLI, 8 (Hébr.: *oḥabi*; Targ.: *reḥimī*; LXX: *Abraam on egapesa*; Sym.: *tou philou mou*; Syr.: *roḥem*), d'où elle serait reprise dans *II Chr.* XX, 7 (Hébr.: *oḥeb*; Targ.: *reḥamak*; LXX: *to egapemenou sou*; Syr.: *roḥmokh*); *Dan.* III, 35 (où Azarias pria Dieu *dia Abraam tou agapemenou upo sou*); *Jud.* VIII, 22 (*Abraham tentatus, tribulatione probatus Dei amicus effectus est*); *Jac.* II, 33, etc...

Dans le domaine des Apocryphes, il est fait mention de l'amitié de Dieu pour Abraham dans *Jubilés* XIX, 9 et XXX, 20 et IV *Estdras* III, 14. Dans les écrits rabbiniques, Dieu est appelé l'« ami d'Abraham » dans *Lev.*

Rab. 109a, sur la base de *Prov.* XXVII, 10 (« N'abandonne pas ton ami et l'ami de ton père »).

Abraham est également dit « ami de Dieu » dans Philon, *De Abrahamo*, 89, 98 (éd. Mangey, t. II, pp. 14 et 15) et de même qu'Abraham, sont dits « amis de Dieu » : les Prophètes (Philon, *Vita Mosis*, I, 28); tous ceux qui observent la Loi (R. Meir, *Abôth*, 6, 1, autour de 150); tous les Israélites (R. Chijja, *Dt. R.* 3, 200d (autour de 280), sur le fondement de *Ps.* XXII, 8).

Abraham est enfin appelé: *yedîd bibatan* dans le Talmud babli, *Men.* 53b et *Sab.* 137b; *rehîm*: « *in aramäischen synagogalen Liturgie für die kleine Versöhnungstag* » (1).

Si l'expression « ami de Dieu » n'est pas dite d'Abraham dans la Genèse, il nous semble par contre y découvrir l'origine de toute la littérature que nous venons de rappeler. Ainsi *Gen.* XVIII, 18-19 fournit l'idée fondamentale du choix de Dieu. Or, si les LXX ignorent cette idée et traduisent tout simplement: *Edein gar oti suntaxein tois uiois autou*: « je sais qu'il ordonnera à ses fils... » (2), elle est ailleurs bien mise en relief: en rapport avec « ami de Dieu », dans *Is.* XLI, 8 (« Jacob que j'ai choisi, race d'Abraham mon ami »); en rapport avec « serviteur », dans *Ps.* V, 6, 42; au sujet d'Abraham tout court: *Is.* LI, 2; *Neh.* IX, 7; *IV Esd.*, III, 4, etc.

Aussi est-ce à partir de *Gen.* XVIII, 19 qu'on arrive à l'expression dernière de *Menahôth* en passant

(1) Sans autre forme de référence dans NOLDEKE-SCHWALLY, *GdQ*, I, 147, Anm. 2.

(2) La version syriaque est susceptible des deux interprétations: *meṭûl d'ioda'-no leh damfaqed labnaw*.

par Jérémie. On trouve en effet: *Jér.* I, 5 *bibaṭen yeda* 'tiyou; *Jér.* XI, 15 *Yedīd*. Le *yeda* 'tiyou, de *Gen.* XVIII, 19 donnera, en passant par ces textes de Jérémie, le *yedīd bibaṭen* de *Menahôth* 53b.

En résumé, *Is.* XLI, 8 et *II Chr.* XX, 7 semblent être les plus anciennes interprétations midrashiques de *Gen.* XVIII, 19. En dehors de ces textes qui utilisent les racines ('HB et RHM), l'appellation de *Menahôt* emploie le *yedīd* de Jérémie (3).

II. ABRAHAM « AMI DE DIEU » DANS LE CORAN.

Le terme *Khalīl* qui qualifie Abraham comme ami de Dieu (*Ibrahīm, Khalīl Allah*) se trouve quatre fois dans le Coran: trois fois au singulier: 4, 124 (concernant Abraham); 17, 75; 15, 30; et une fois au pluriel: 43, 67 (*akhillā*).

A partir de la même racine et dans le même sens, on trouve les mots de: *khillat* (amitié, 2, 255) et *khilal* (14, 36). Le premier de ces mots est associé avec *shafā'at* (intercession; 2, 255) lequel (adj. *shāfi'ūn*) est associé avec *ṣadīq* (ami, 26, 101).

D'où le problème: Si l'expression coranique *khalīl Allah* appliquée à Abraham est d'origine biblique comme les recherches précédentes invitent à le supposer, comment se fait-il que le terme arabe qui correspond

(3) *Sources Patristiques*. — Nous ne saurions assez déplorer leur méconnaissance pour l'interprétation du Coran. Les auteurs citent Clément de Rome, *I^{re} Ep. aux Cor.*, 10,1 et 17,2 (P. G. I, 227 et 243); Tertullien, *Adv. Jud.*, 23 (P.L. 2, 600); Irénée, *Adv. Haer.* 4, 16 (P.G. 7, 101 b). Mais ces textes qui peuvent être d'un grand intérêt en eux-mêmes, le sont moins pour le problème qui nous occupe, étant donné que leur influence dans les milieux chrétiens d'Arabie n'est pas attestée.

aux termes hébraïques ou syriaques n'ait rien de commun avec eux, quant à la racine étymologique.

Comment se fait-il également que la racine arabe usitée dans le Coran n'ait rien de correspondant avec le même sens dans les autres langues sémitiques, alors que tous les autres termes hébraïques usités dans la Bible et les Midrash's (*yedīd*, *rehīm*, *oheb* — et le syriaque *rohem* et *habībo*) ont leur correspondant coranique arabe?

Faisons remarquer par ailleurs que le terme arabe (*khalīl*) semble impliquer dans l'amitié une intimité et surtout une réciprocité qui ne se trouvent pas dans les expressions hébraïques. L'amitié de Dieu et d'Abraham dans la Bible est pour ainsi dire à sens unique. C'est Dieu qui aime Abraham, c'est Lui qui l'a choisi. Aussi, s'il est dit qu'Abraham aimait Dieu (comme le comporteraient *Chr.* XX, 7 et le *rohem* syriaque), il n'y a pas de terme unique qui traduise à la fois les deux sens de l'amitié imbriqués dans l'arabe *Khalīl*.

Il n'y aurait donc pas dans Coran 4, 124 une transposition de l'hébreu ou du syriaque et, plus qu'une traduction, il y aurait une addition interprétative. C'est du moins le problème qu'il importe d'examiner.

III. A L'ENCONTRE DE L'ORIGINALITÉ DE L'EXPRESSION CORANIQUE.

Le problème est très difficile sinon impossible à résoudre à partir des sources anti-islamiques. Les textes apportés en témoignage sont jugés très incertains par les auteurs. On peut même dire que l'un d'eux est certainement post-coranique. C'est celui de Waraqa ibn Naufal cité dans Ibn Hishām (149, 10; Cheikho,

Shu'arā', 617). Quant à celui du prince juif Samau'al, il est pareillement coté par les chercheurs (cf. Horovitz, *K.U.* p. 85).

L'examen du contexte de la sourate IV est moins ingrat. Il suffit d'ailleurs du verset 124 où tout semble porter à croire que l'expression *Khalīl Allah* n'est pas une création coranique originale du point de vue littéraire. En effet, le membre final du verset: *watta-khadha'l-Lahu Ibrahīma khalīla* (« Et Dieu s'est choisi Abraham pour ami ») constitue une phrase indépendante et n'est pas pour autant sans rapport intime avec la première partie du verset à laquelle il est coordonné: *waman aḥsanu dīnan mimman aslama wajhahu li 'l-Lahi wahwa muḥsinum wattaba'a millata' Brāhima ḥanīfan* « Et qui a une meilleure religion que celui qui a dressé sa face vers Dieu en faisant le bien et a suivi la millat d'Ibrahim, Ḥanīf ». Or on est porté à croire que le Coran a utilisé dans ce texte une donnée communément reçue de ses contemporains. L'amitié de Dieu pour Abraham justifie cette religion originelle du Patriarche à laquelle le Coran veut revenir. C'est un trait d'histoire religieuse bien connu de ses auditeurs, que le prédicateur médinois rappelle.

D'ailleurs, les autres emplois de *Khalīl* nous mettent sur la même voie.

Dans 17, 75 c'est le Prophète lui-même qui est désigné comme tel: « En vérité les Impies ont failli tenter (de te détourner) de ce que Nous t'avons révélé, pour que tu te forges quelque oracle contre Nous. (Si tu les avais suivis), *ils t'eussent pris comme ami* » (trad. Blachère). Il est intéressant de remarquer qu'on est dans un passage parallèle au nôtre (4, 124). Si Muḥammad est pris par les Impies comme ami, c'est qu'il

n'est plus alors ami de Dieu. Remarquer aussi l'emploi du même verbe à la huitième forme *ittakhadha* avec la nuance spéciale de « choix », comme dans 4, 124.

Il en est de même pour 25, 30, où l'impie s'écrie au jour du jugement: « Plût à Dieu que j'eusse fait chemin avec l'Apôtre. Malheur à moi! Plût à Dieu que je n'eusse pas pris un tel comme ami »: *Ya laytanī lam attakhidh fulānan khalīla!* (et d'après le v. 31, « un tel », c'est le démon). Sans sortir du contexte de 4, 124 (puisque la voix de l'Apôtre est celle de Dieu et que l'impiété a partie liée avec le diable), on retrouve pour la troisième et dernière fois le mot *khalīl* accolé avec le verbe qui marque le choix: *ittakhadha*.

Tout porte donc à croire qu'on est là devant une formule arabe consacrée au temps de Muḥammad pour dire qu'une personne est prise en amitié par une autre. Pour exprimer l'idée biblique, le Coran n'aurait fait qu'utiliser une formule toute faite.

IV. EN FAVEUR DE L'ORIGINALITÉ DE L'EXPRESSION CORANIQUE.

Nous avons déjà noté que l'idée de choix est bien mise en relief dans la formule coranique, alors qu'elle ne l'est pas dans les documents bibliques, en liaison directe avec l'appellation « ami de Dieu ». Voyons ce qu'il en est des Apocryphes.

Nous trouvons au IV^e Livre d'Esdras le passage que voici: *Et factum est cum iniquitatem facerent coram te, elegisti tibi virum ex his cui nomen erat Abraham. Et dilexisti eum et demonstrasti ei voluntatem tuam. Et disposuisti ei testamentum aeternum et dixisti ei ut non unquam derelinqueres semen ejus. Et dedisti ei Isaac...* (IV Esdr. III, 4).

Plus d'une notion contenue dans ce passage se retrouve dans le Coran (*testamentum, semen, dedisti...*). Mais la formule lapidaire du Coran n'y a pas de correspondant.

Le rapprochement n'est pas plus démonstratif avec *Jub* (XIX, 9 (cf. Horovitz, *K. U.*, p. 86). Voici en effet ce texte dans la traduction de Kautzsch. Il est question de la mort et de l'enterrement de Sara :

Dies ist die zehnte Versuchung mit der Abraham versucht wurde und er wurde als gläubig (und) geduldigen Geistes erfunden. Und er sagte kein Wort über die Verheissung in betreff des Landes dass Gott gesagt habe er werde es ihm und seinem Samen nach ihm geben, sondern er erbat hier eine Statte um seiner Toten zu begraben. Denner ward als gläubig erfunden und wurde als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben (4).

Là encore il convient de souligner les données familières au Coran. Toutefois nous estimons qu'aucun rapprochement d'influence tout au moins immédiate ne peut être fait. Le contexte de *Jub.* XIX, 9, où il s'agit de la mort et de l'enterrement de Sara, est un épisode entièrement absent du Coran. Il est dit qu'Abraham a été inscrit comme ami de Dieu sur les tables célestes. Cette dernière donnée n'est guère étrangère au Coran, mais elle n'y est pas mise en rapport avec Abraham (5).

Pareils textes peuvent donc nous porter à croire que de telles données étaient familières aux juifs et aux chrétiens d'Arabie. Mais c'est une constatation

(4) De même *Jub.* XXX, 20: *Und er ist als Freund und Gerechter auf die himmlischen Tafeln geschrieben.*

(5) Cf. plus bas une différence plus fondamentale entre nos textes.

générale entendue qui ne nous avance pas pour le problème précis de la formation d'une expression coranique et de la mesure de sa nouveauté.

* * *

Comparons-la maintenant aux expressions coraniques d'acception voisine. Nous avons signalé au moment de la position du problème, le fait que *Khalīl* soit totalement étranger quant à la racine étymologique aux termes hébraïques usités dans la Bible, alors que ceux-ci ont leurs correspondants arabes usités dans le Coran. Revenons sur ce dernier point.

Il est vrai que *reḥīm* n'a pas de correspondant exact en arabe, étant donné que la racine arabe RḤM signifie plutôt la miséricorde (Cf. *Raḥman*, *Raḥīm*, *Raḥmat*, etc.)

Mais il n'en est pas de même pour *yadīd* et *oḥab* auxquels répondent les termes arabes de *widd* et de *ḥabīb*.

Or pour ce qui est de *widd* on peut faire valoir : son emploi au substantif (*wudd*) pour désigner l'amour de Dieu, 19, 96 ; son emploi comme adjectif (*wadūd*) pour qualifier Dieu : une fois accolé avec *raḥīm*, 11, 92 ; une autre fois avec *ghafūr*, 85, 90. Par ailleurs le substantif *mawaddat* désigne l'amitié entre Dieu et les hommes, 4, 75. Enfin ce même mot est associé avec le fameux verbe *ittakhadha* et mis sur les lèvres d'Abraham pour exprimer le choix que les incrédules font de l'amitié des idoles, de préférence à celle de Dieu.

Quant au terme *ḥabīb*, on peut signaler le fait que le verbe *aḥabba*, « aimer », n'est employé à la troisième personne du singulier que de Dieu (6). Ceci

(6) Pour dire que Dieu aime et que Dieu n'aime pas. Une quarantaine de fois en tout, dont une trentaine avec la négation,

dit en faveur d'une tonalité *théologique* de la racine, malgré ses autres emplois d'ordre profane (amour des femmes, des enfants, de l'argent, etc.).

On peut signaler aussi que, si le mot *ḥabīb* n'est pas usité comme tel au singulier, il se rencontre dans un emploi typique au pluriel, 5, 21, où est rapportée la présentation des Chrétiens et des Juifs à se dire les « fils de Dieu et ses amis ».

Rappelons enfin que le Coran n'ignore pas le terme très simple de *ṣadīq*, 26, 101, qui semble bien être de la même famille que les termes qui nous occupent.

Pourquoi donc le Coran aurait-il préféré *Khalīl*?

Pour autant toujours que ce n'est pas une fausse question, voici quelques éléments de réponse:

Le qualificatif *widd* avait probablement pour les oreilles du Prophète monothéiste une résonance désagréable, de par le rapprochement possible avec le nom du dieu païen *Wadd*, 71, 22 (7). Le terme *ḥabīb* garde partout une corrélation profonde avec les choses profanes. Quant à *ṣadīq*, il marque une relation qui reste en somme assez superficielle et dans l'emploi signalé plus haut, 26, 101, le Coran éprouve le besoin de lui accoler *ḥamīm*, comme pour le rendre plus intérieur.

Il convient donc de revenir aux raisons internes devinées dans l'expression forte et concise: *ittakhada khalīlan* et d'insister sur l'idée du choix mise en avant par le verbe et rehaussée par l'adjectif-attribut.

mais nulle part ailleurs il n'est dit d'un autre être qu'il aime ou qu'il n'aime pas. Au pluriel, cf. le fameux passage exploité par la mystique: *yuḥibbuhum wa-yuḥibbūnahu*, 5, 54.

(7) Cf. G. RYCKMANS, *Les Noms propres sud-sémitiques*, t. I, Louvain, 1934, pp. 10-11.

On ne pouvait certes pas mieux dire pour désigner à la fois, et d'une façon aussi directe et simple, le caractère électif et réciproque, spirituel et intime, de la relation de dilection entre Abraham et Dieu.

C'est, pensons-nous, le principal acquis de cette recherche, estimant qu'il n'est pas d'un minime intérêt de constater, au terme de ce travail d'approche, que le Coran a accédé dans ce texte de 4, 124 à un sommet dans la conception de l'Amour et de la Religion et que par delà toutes les possibilités d'expression et d'application, il a doté son personnage favori d'une appellation particulièrement heureuse. Aussi n'est-on plus étonné de se trouver devant cette fin de verset du Coran, qui lui semble par ailleurs si étrangère, un *hapax* tombé là on ne sait pourquoi. On ne le trouve qu'une fois. Il donne la même impression dans le Coran et y tient la place correspondante à *Theos Agape* dans la Bible.

* * *

Un dernier rapprochement nous mettra sur la voie de conclusions semblables.

Nous avons vu dans la Bible que l'amour de Dieu pour Abraham est premier et à sens unique, de par le fait que la réponse d'Abraham n'est pas spécialement marquée (si l'on excepte *Chr.* XX, 7). Par ailleurs on constate que les textes moins originaux tels que *Jud.* VIII, 22 et surtout les Apocryphes tels que *Jub.* XIX, 9 et XXX, 20, rapportent cette amitié de Dieu pour Abraham comme à titre de récompense pour celui-ci. Dieu a éprouvé Abraham et l'ayant trouvé fidèle, il le prend comme ami. Ceci nous semble moins fidèle à la pensée biblique primitive de *Gen.* XVIII, 18 d'*Is.* XLI, 8. L'amour de Dieu est premier et son

amitié entièrement gratuite. Elle n'est pas motivée par un mérite quelconque de l'élu, mais dépend uniquement de la libre volonté de Celui qui appelle (*yada'tika* *).

Le Coran qui marque la réciprocité du rapport amical, n'en atténue pas pour autant la primauté absolue de l'intervention divine et c'est précisément l'un des apports du contexte de 4, 124, où la mention du choix d'Abraham comme ami de Dieu tombe on ne sait pourquoi apparemment. Le Coran n'ignore pas les épreuves auxquelles Abraham a été soumis par Dieu (cf. tous les récits concernant les rapports d'Abraham avec son père et son peuple, 37, 38ss; 26, 29ss; 19, 41ss; etc.; le sacrifice de son fils, 37, 101ss; et la formule générale, 2, 124a). Aussi pour la première fois que le Coran qualifie le Patriarche, c'est pour dire qu'il a été « fidèle », 53, 37. Mais quand il en vient à qualifier Abraham d'« ami de Dieu », cela n'est nullement mis en rapport avec des données semblables. Abraham n'est pas l'ami de Dieu pour avoir brisé les idoles, quitté son père et son peuple ou sacrifié son fils unique. Abraham est l'ami de Dieu pour le simple fait qu'il a « dressé son visage vers Lui, en ḥanīf » (8).

EN GUISE DE CONCLUSION: « Mūsā Kalīm Allah » et « Ibrahīm Khalīl Allah. »

Parmi les multiples emplois du mot « ami » à travers la Bible, l'un des plus typiques, en dehors de ceux

(8) Ceci rejoint le texte premier dans l'ordre des sources, Gen. XVII, 18, où, selon l'hébreu, Abraham a été choisi « afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de l'Éternel ».

relatifs à Abraham, est celui d'*Ex.* XXXIII, 11: « Yahweh parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami... »

On remarque par ailleurs entre les expressions se rapportant aux deux grands personnages des correspondances multiples. Ainsi dans le Psaume CVI la correspondance est frappante entre le verset 26 et le verset 6 (parallélisme de part et d'autre du qualificatif de « serviteur » et de l'idée de « choix »).

Mais c'est un fait que l'appellation d'ami concernant Moïse n'a pas eu de fortune. Aussi est-il de quelque intérêt de noter en faveur de ce qu'on pourrait appeler le sens biblique du Coran, comment pareilles données y sont non seulement respectées mais bien mises en relief et doivent au Coran leur diffusion dans le monde arabe tant chrétien que musulman.

Ainsi l'amitié de Dieu pour Moïse n'est pas négligée dans le Livre sacré de l'Islam. Elle est même notée d'une façon infiniment délicate dans 20,39, où Dieu parlant directement au libérateur d'Israël dit l'avoir recouvert de son amour: *alqaitu 'alaika mahabattan minnī*; littéralement: « J'ai déposé sur toi un amour de moi » (9).

Mais c'est surtout le fait que Dieu parle à Moïse qui est retenu par le Coran dans le sens de la Bible. Aussi dans cette même sourate IV, où Abraham est dit ami de Dieu, on trouve au verset 162: *wakallama' l-lahu Mūsa taklīma*, que nous traduirions: « Dieu a vraiment conversé avec Moïse ». Or c'est une affirmation qui, en Islam et en Chrétienté arabe, a eu la même

(9) Cf. *Moïse dans le Coran*, dans *Moïse, l'Homme de l'Alliance*, pp. 373-391.

fortune que celle du verset 124, puisque avec *Ibrāhīm khalīl Allah*, on y reconnaît *Mūsa kalīm Allah* (10).

Cela montre comment le Coran au milieu de beaucoup de données d'histoire sainte, souvent parallèles aux apocryphes, contient l'énoncé choisi de quelques grandes intuitions bibliques dont il fait la fortune (11). Cela montre également qu'il n'est pas aisé d'établir un rapport Coran-Bible; qu'il ne suffit pas en tout cas de poser des rapprochements de textes; mais que les multiples interférences possibles font jaillir des évocations intéressantes tant pour l'interprétation de la Bible que du Coran.

NOTE — *Fortune de l'appellation « Khalīl Allah » en Islam. Bibliographie.*

Voici quelques éléments de bibliographie en dehors des commentaires du Coran (s.v.):

Ibn Qutaiba, *Ta'wīl mukhtalaf al-aḥādīth*, p. 83 (cf. I. Goldziher, *Richtungen*, au sujet de l'opinion mu'tazilite qui veut traduire *khalīl* par « pauvre », jugeant indigne que l'on puisse nommer un homme « ami de Dieu »).

Ahmed El Qalyūbī, *Nawādir*, p. 54 (Cf. R. Basset, *Mille et un contes*, III, *Légendes religieuses*, p. 44. Cf. aussi B. Heller, *Abraham in der moham. Legende. Encyclopoedia Judaica*, t. I, pp. 394-400).

Pour ce qui est de notre bibliographie générale, les seuls ouvrages utilisées en dehors des commentaires

(10) En Islam aussi: '*Isā rūḥ Allah* (Jésus, Esprit de Dieu). Cf. IEN QUTAIBA, *Ta'wīl*, p. 83.

(11) Cf. l'emploi de *Khalīl* dans les chrétientés arabes pour qualifier Abraham, dans les traductions de la Bible et les liturgies; dans le fait aussi qu'ils appellent leurs enfants *Khalīl*. Le tout est dû sans aucun doute à l'usage coranique.

classiques de la Bible et du Coran aux passages indiqués sont: B. Beer, *Das Leben Abraham's*, Leipzig, 1859 (les notes 424, 431, 950); Strack et Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch* sub notes 424, 431, *Jac.* II, 23 et passages parallèles.

Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qoran's*, Leipzig 1909, t. I, p. 147, note 2.

J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (abrév. *K.U.*) Berlin et Leipzig 1926, p. 86.

Cf. encore Grünbaum, *Neue Beiträge*, pp. 92-94 et G. Weil, *Biblische Legende* pp. 68-69, 71-6.

ISMAËL CHASSÉ AU DÉSERT

Il appartient au théologien, exégète de la Bible, de dégager l'intérêt, au point de vue de l'Histoire religieuse, des récits de la Genèse concernant l'Hégire d'Ismaël (16, 1-14, tradition jahwiste et 21, 8-21, tradition élohiste). Le présent essai voudrait contribuer du côté islamique à dresser une tête de pont, à l'aide de ce qui serait le correspondant coranique et comme une sorte d'écho aux textes prophétiques de la Genèse (1)

L'Hégire — terme qui signifie « exode », « expatriement » — est une constante fondamentale du monde sémitique. Celui-ci s'est constitué au moyen

(1) La présente étude reprend quelques idées recueillies dans un texte h. c. de L. MASSIGNON (cf. *Le Signe Marial* dans *Rythmes du Monde*, n. 3, 1948) et d'autres qui leur sont étroitement apparentés dans des articles de J. MONCHANIN (*Islam et Christianisme*, dans *Bulletin des Missions*, Saint-André-les-Bruges, XVII (1938), pp. 10-23; *Spiritualité du Désert*, dans *Dieu Vivant*, Cahier I, Paris, 1945, pp. 45-52) et C. LEDIT (*La Vision musulmane du Mystère de Jésus*, dans *Témoignages*, Cahiers de la Pierre-qui-Vire, IX (mars 1946), pp. 70-82; *La Porte orientale: deux notes sur le Sanctuaire de Madeleine à Vézelay et celui d'Abraham à la Mekke*, id. (juin 1952) pp. 310-318). Ces textes sont devenus familiers à l'auteur, qui ne distingue pas toujours entre ce qui est citation littérale, référence plus lointaine et pensée personnelle. Signalons en outre que le P. G. BASETTI-SANI, O.F.M., prépare un travail important sur l'ensemble des problèmes historiques, théologiques ou apologetiques posés par l'Islam à la conscience chrétienne. Voir son étude sur *La Mission prophétique de saint François d'Assise et sa relation à Muhammad et à l'Islam*, éd. Séminaire des Missions franciscaines, 14, rue Roger Radisson, Lyon V.

d'hégires successives, massives ou individuelles. Des vagues de nomades venant d'Arabie (berceau du monde sémitique, d'après l'hypothèse la plus communément reçue) déferlent sur le Croissant Fertile. Abraham part d'Ur en Chaldée. Les Hébreux traversent la Mer Rouge et le Sinaï. Selon Mathieu 2, 15, le Christ est rappelé d'Égypte. Mahomet s'exile à Yathrib, devenue depuis Médine, alors que ses premiers compagnons avaient dû chercher refuge auprès du roi d'Éthiopie.

Cette Hégire de Mahomet, début de l'ère musulmane, serait le point d'aboutissement de la destinée abrahamique dans sa branche arabe. Le monde arabe qui trouve pour la première fois son unité, et avec lui tout le monde sémitique, dans l'Islam, n'est pas « ismaélien », il est abrahamique. Le mystère d'Ismaël réalise la vocation primitive de son père voué lui-même à l'Hégire et c'est ce qui s'accomplirait lorsque le monde arabe passe à l'Islam. Le monde arabe trouverait dans l'Islam l'accomplissement, dans une extension universelle, de sa vocation à l'origine. La race arabe ayant été formée par l'amalgame des exclus de la Promesse, descendants d'Esaū autant que d'Ismaël, et celui-ci ayant épousé *une femme du pays d'Égypte* (Gen. 16, 1), l'Islam continuerait jusqu'à nos jours à affranchir et à faire l'unité d'un monde à part, qu'il contient dans un devenir « arabe ». Cette appellation serait à rapprocher d'après sa racine 'RB (cf. l'hébreu 'BR?) de la racine ĠRB, qui donne ĠaRîB (« étranger »).

C'est ce qui donnerait à tout musulman, arabe non point de race mais par vocation quasi-mystique et affiliation spirituelle (ne pourrait-on pas parler d'un Ismaël spirituel comme l'Église s'appelle l'Israël spirituel?), le goût d'une terre jamais possédée et une

nostalgie quasi-maladive pour une patrie qu'il ne saurait réintégrer.

C'est ce qui s'exprime par exemple, dans ce vers de Mutanabbī, poète arabe du x^e siècle :

Il vous reste, ô demeures, dans les cœurs, des
demeures.

Vous êtes devenues désertes et ils sont encore de
vous tous peuplés.

Se rappeler aussi ce vers d'Ibn Al-Fâriḍ, mystique
du xiii^e siècle :

Et si la nuit t'enveloppe et enfouit en leur
solitude (2)

Allume de désir en leur noirceur un feu.

C'est ce qui lui donnerait aussi, au musulman
« arabe », comme par voie de contraste et pour en
savoir le prix par expérience, le sens de l'hospitalité et
le respect du droit d'asile...

Mais il est une symbolique de l'Hégire désertique
plus fondamentalement attachée à la structure même
de la religion musulmane. Tout comme le Désert
semble avoir été un terrain d'élection pour son dévelop-
pement historique (depuis le Désert d'Arabie jusqu'au
Rio del Oro à l'Ouest et jusqu'au Désert de Gobi à
l'Est) et que ce sont des nomades, les Arabes, puis,
quelque cinq siècles plus tard, les Turcs du Turkestan (3)

(2) Il s'agit toujours des demeures : « al-diyār ».

(3) Auxquels on pourrait peut-être assimiler ces marins de
l'Arabie du Sud qui ont fait tout le tour des ports de l'Océan Indien,
de Zanzibar à Ceylan, et qui ont porté l'Islam jusqu'en Malaisie.
Remarquer à ce propos l'interdépendance entre la constitution
désertique du monde musulman (cf. A. ADAM, *Islam et Géographie*,
dans *Hespéris*, 1952) et sa puissance maritime. C'est seulement
lorsque les Portugais ont dominé les voies maritimes après avoir

qui ont travaillé à la plus grande extension de l'Islam, il se trouve que la foi musulmane elle-même a été profondément informée par l'Exode-Exil au Désert.

Cela semble symboliquement figuré à nos yeux dans le dyptique coranique de la naissance de Jésus et de l'ultime refuge qui lui est assigné avec sa mère. 'Isâ naît de la Vierge sous un palmier :

19, 16. Fais mention dans le Livre, de Marie, quand elle se fut écartée de son peuple vers l'Orient

17. Et qu'elle prit par devers eux un voile. C'est alors que Nous lui envoyâmes Notre Esprit (4)...

22. Elle le conçut et se retira avec lui en un lieu éloigné.

23. C'est alors que les douleurs de l'enfantement la surprirent au pied d'un palmier et qu'elle dit : « Que ne suis-je morte avant ce jour et devenue à jamais oubliée ! »

24. (L'ange) (?) l'appelle de sous le palmier (?) et lui dit : « Ne t'attriste pas ! Voici que ton Seigneur a fait (couler) à tes pieds un ruisseau.

26. Et secoue vers toi le palmier, il en tombera sur toi des dattes fraîches et mûres.

26. Puis tu mangeras et boiras et que ton regard devienne serein. Et si tu vois quelqu'un du nombre des humains,

27. Tu diras : J'ai voué au Seigneur (al-Rahman) un jeûne, je ne saurais parler à personne aujourd'hui (5).

doublé le Cap de Bonne-Espérance, qu'ils ont maîtrisé l'expansion de l'Islam à l'Est. Cf. L. MASSIGNON, *Causes et modes de la propagation de l'Islam parmi les populations païennes de l'Afrique*, Actes du VIII^e Congrès Volta, Rome, 1938, p. 12.

(4) Pour lui annoncer la naissance d'un fils, c'est Dieu qui parle.

(5) On aura remarqué l'assimilation frappante du récit avec ceux d'Agar au Désert (comme d'ailleurs tel ou tel trait de s. Luc

Au terme de sa mission, Dieu donne à 'Isâ refuge avec sa mère « sur une colline de paix assurée et de sources d'eau vive » (23, 52). Cela fait songer, quand on fait le rapprochement avec la Femme au désert de l'Apocalypse (Apoc. 12, 14), à une oasis. Aussi, ce texte serait-il à mettre en parallèle avec 3, 48 :

Et quand Dieu dit: O 'Isâ, voici que je vais te rappeler et t'élever vers Moi et te rendre pur de ceux qui ont été infidèles et placer ceux qui t'ont suivi au-dessus d'eux jusqu'au jour de la Résurrection. C'est alors (seulement) que je vous ramènerai tous à Moi et que Je jugerai entre vous au sujet de ce qui vous mettait en désaccord.

Rapproché encore du texte plus contesté quant à l'interprétation, de 43, 61 (sur Jésus, « Science » ou « Signe de l'Heure »), il semble bien que, dans la croyance coranique, la relation de l'Islam au Christianisme, comme d'ailleurs aux autres communautés religieuses, ne sera révélée qu'à la Fin des Temps.

Quoi qu'il en soit, et avant de lier ainsi le destin désertique de l'Islam tendu dans l'attente de Jésus par une espérance eschatologique, il convient de rappeler comment sa foi primitive est pareillement informée.

Nous avons situé ailleurs la conversion d'Abraham, père de l'Islam (Coran 22, 77), au Désert (6). Le récit de cette conversion (6, 74-81) revient à illustrer le dépouillement désertique, nuit des sens et ténèbres de

semble s'apparenter à ces mêmes récits de la Genèse. Comparer en particulier les paroles des Anges). C'est pour cela que nous avons traduit v. 24: (l'Ange?) l'appela — plutôt que « l'Enfant » (selon le Ps. Matthieu, XX; cf. R. BLACHÈRE, traduction du Coran, II, 229).

(6) Cf. *Dieu Vivant*, cahier 20, pp. 73-91, *L'affirmation monothéiste dans le Coran*.

l'esprit, qu'exige et qu'accomplit la foi monothéiste. C'est un Désert spirituel analogue à celui de la Tentation du Christ, où l'on doit repousser la vue de tout ce qui nous allèche de par le monde et ses royaumes pour adorer Dieu seul. L'Islam, religion du Monothéisme (al-'Islâm dîn al-Tawhîd) trouve donc ainsi au Désert son terrain privilégié d'éclosion.

Le Coran l'exprime encore dans un passage également puissant et curieux. Il s'agit de l'égaré au Désert qui croit apercevoir au loin de l'eau, alors qu'il ne s'agit que d'un mirage, mais « auprès duquel il trouve Dieu Lui-même, Qui lui fait rendre ses comptes ». C'est dans l'étonnant chapitre de la Lumière (Sourate « al-Nûr » 24, 39).

Si paradoxal que cela puisse paraître, c'est ce qui a été vécu par le Prophète, qui se trouve avoir servi là encore de « type » à l'ensemble de sa Communauté. Peut-on parler d'une première « conversion » où, le Prophète étant « égaré », Dieu le « trouve » et le « guide » ? Voici la belle sourate « al-Duḥâ » (L'Aurore, Sourate 93) :

1. Par l'Aurore
2. Et la Nuit quand elle est établie
3. Ton Seigneur ne t'a point délaissé ni pris en haine
4. Et la (Vie) Dernière sera bien plus heureuse pour toi que la Première.
5. Voici que ton Seigneur va te donner et tu seras pacifié.
6. Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin et pris chez lui ?
7. Ne t'a-t-il pas trouvé errant et guidé ?
8. Ne t'a-t-il pas trouvé dans le besoin et comblé ?
9. L'orphelin donc, ne le brime pas,

10. Et le mendiant, ne le repousse pas,
11. Raconte plutôt la grâce de ton Seigneur.

Ailleurs il s'agit dans la vision prophétique initiale, sourate « al-Najm » (L'Astre 53, 14), d'un « ultime jujubier », « Sidrat al-Muntahâ » (7). Il doit être question d'une pousse rabougrie au Désert. Le nomade qu'a surpris la tempête de sable tourne autour d'elle (comme l'alpiniste égaré dans le brouillard sur un glacier peut tourner indéfiniment entre les parois d'une crevasse et croit avancer en suivant la trace de pas qui ne sont autres que les siens).

Le monothéisme est ainsi cet unique repère de la foi islamique qui ne saurait s'en écarter ni s'en rapprocher. L'Islam est indéfectiblement attaché au mystère du Dieu unique sans pouvoir ni vouloir y pénétrer. Le Jardin de Paradis est pourtant tout près, « 'indahâ Jannatu'l-Ma'wâ » (53, 15). Mais il n'est pas question pour le Prophète ni pour les adeptes de sa Foi d'y entrer. Il importe seulement d'adhérer au pur témoignage que Muhammad rend pour la Transcendance, sur la communication d'un « être vigoureux, lequel s'étant posé à l'Horizon suprême, s'est ensuite rapproché, mais pour demeurer à la distance de deux portées d'arc ou un peu plus près » (53, 5-9; trad. libre).

C'est ainsi que la Mystique en Islam n'y a pratiquement pas acquis droit de cité, ayant d'ailleurs généralement versé dans le panthéisme (« wahdat al-wujûd »

(7) Ce passage est interprété naturellement de diverses manières. « Muntahâ » et plus bas « Ma'wâ » seraient au sens littéral des localités connues près de la Mekke. Cf. R. BLACHÈRE, trad. du Coran, notes sur ces passages. Cela n'exclut pas d'autres possibilités de compréhension, selon une symbolique ou une « archétypique » plus vaste. Cf. pour rapprochements, H. DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme*, Paris, 1951, sur l'*Arbre Cosmique*.

succédant à « waḥdat al-shuhūd »), par réaction peut-être contre le monothéisme trop rigide de la foi musulmane. Ceux qui ont voulu briser le verre (« zujâja » 24, 35) qui entoure et protège la Lumière divine, s'y sont brûlés ou fait brûler. Hallâj est jugé, condamné et crucifié (8).

La Théologie elle-même a été surtout une science négative (« tanzîh »), excluant finalement tout compromis avec une philosophie que Ghazâli a définitivement proscrite des terres d'Islam, de sorte qu'on ne la voit plus fleurir qu'en Espagne, sous la forme d'un rationalisme depuis lors transmis à l'Occident, qui voile à peine son incompatibilité avec la Foi.

C'est ainsi également que l'Art n'a été en Islam que la négation en quelque sorte de lui-même. Pas plus qu'on ne voulait contrefaire la création de Dieu, il n'était question d'entrer dans le mystère de son acte créateur.

Si seules la grammaire et la rhétorique, genres, on le sait, combien stériles, semblent avoir abouti en Islam, c'est en fonction de la langue arabe et du Coran. La grammaire arabe s'est créée et fixée en fonction du Livre. Quant à la poésie, si elle n'a pas été inventée pour fournir des exemples aux linguistes et aux grammairiens, quand par ailleurs elle n'a pas divagué en suivant le sentiment personnel ('ittibâ' al-hawâ, 18, 27; cf. 10, 16; 19, 60; 2, 204) ou ne s'est pas perdue dans des délires de verbalisme, elle a été fidèle à sa naissance désertique en faisant éclore le lyrisme le plus

(8) Cf. L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallâj, Martyr Mystique de l'Islam*, Paris, 1922, et *Dieu Vivant*, cahier 4; L. GARDET, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953.

pur, le plus dépouillé. La poésie aura été fidèle ainsi au génie de la langue arabe, unique fleur du Désert, forte, drue et pauvre. Or, l'arabe est la langue du monothéisme coranique et sa création. Il ne saurait trahir ce Livre:

Ce n'est point le dire d'un poète auquel vous croyez si peu, ni d'un prêtre vaticinant, combien peu vous vous le rappelez! (69, 41; cf. 68, 51; 52, 30; 37, 35; 26, 224-5; 21, 5).

Et nous ne lui avons pas appris la Poésie, ni (les artifices) qu'il faut (à son expression); ce n'est qu'un Rappel (« Dhikr ») et une Récitation (Qur'ân) claire, pour prévenir (du Jugement) tout être vivant et pour que la Parole réalise son emprise dans la justice sur les renégats (36, 69-70).

Le Coran a été commis à un simple témoin, aussi dépouillé d'astuces dialectiques que de charismes pour les prodiges et qui affirme uniment la transcendance divine dans l'imminence du Jour du Jugement.

Ils dirent: Qu'est-ce que c'est que cet apôtre qui mange comme tout le monde et se promène dans les rues? (25, 8).

Ce n'est qu'un être humain comme les autres, qui mange de ce que vous mangez et boit pareil (23, 34-5; cf. 5, 79).

Dis: « Je ne suis qu'un homme comme vous autres; il m'est seulement révélé que votre Dieu est un Dieu unique » (18, 110).

Le Coran est encore appelé « mu'jam al-fuqarâ' », une encyclopédie fortement condensée, sinon maigre et tronquée par endroits, à l'usage des pauvres (cf. 24, 32; 59, 8; 35, 15):

Pour ces pauvres d'Allah, comme pour les anawim de Yahweh, il existe encore en dehors de ce Livre du

Témoignage, un sanctuaire. C'est une pierre noire et il est spécifié qu'elle a été établie « dans une vallée sans végétation » :

14, 38: Et quand Abraham dit: Seigneur, établis cette Cité dans la Paix et détourne-moi, ainsi que mes fils, du culte des idoles.

39. Seigneur, elles en ont égaré plus d'un de par le monde. Celui qui suivra ma voie, sera des miens; celui qui me résistera... Tu es celui qui pardonnes et fais grâce.

40. Seigneur notre Dieu, j'ai fait habiter une partie de ma descendance dans une vallée sans végétation auprès de Ta Maison sacralisée afin qu'ils accomplissent la Prière. Fais donc que des cœurs parmi les humains se penchent vers eux et pourvoie à leurs besoins des fruits de la Terre, peut-être en seront-ils reconnaissants!

41. Seigneur notre Dieu, Tu sais bien ce que nous tenons caché et ce que nous dévoilons et il n'est rien qui soit caché pour Dieu sur la terre comme au ciel.

Grâces à Dieu qui m'a donné dans ma vieillesse Ismaël et Isaac; certes mon Seigneur écoute bien l'Appel.

42. Seigneur, fais de moi quelqu'un qui accomplisse la Prière ainsi que de ma descendance, Seigneur notre Dieu, et agréé mon Appel.

43. Seigneur, notre Dieu, pardonne-moi, pardonne à mes parents et aux croyants au Jour du Jugement.

Le Destin désertique de l'Islam s'exprimant dans le monothéisme dépouillé du Coran arabe, se traduit aussi dans le Pèlerinage mékkois institué par Abraham, « fondateur de la Mekke », comme un expatriement au Désert. C'est peut-être pour cela que Muḥammad s'est tourné finalement vers sa ville natale, où il n'est

d'ailleurs rentré qu'en pèlerin, après avoir prié dix-huit mois en regardant avec ses premiers compagnons vers Jérusalem. L'Islam revendique toujours Jérusalem, que Saladin a reconquise le jour de la fête de l'Isrâ' (Voyage nocturne du Prophète, 17, 1) comme pour essayer de goûter à ce mystère de l'intimité divine auquel Muḥammad se serait refusé dans son Ascension mystique. Aussi l'Islam est-il toujours resté depuis à Jérusalem, « al Quds » (comme à Hébron toujours, depuis la bataille de Ḥaṭṭîn). Mais Jérusalem demeure pour l'Islam une dernière Qibla. Son mystère est réservé dans le secret de la Vierge au « Miḥrâb de Zakariyya » (3, 32). D'ici que l'Islam se rende au témoignage d'un Enfant au berceau (19, 30), c'est la Mekke qui est le lieu de son pèlerinage et c'est ce qui s'accomplit spirituellement pour tous les fidèles à chacune des cinq prières coraniques de la journée. La Prière dont la « Shahâda » est l'attestation première et le Pèlerinage, pratiques essentielles du croyant abandonné à son Seigneur, sont l'expression semblable de son Expatriement au Désert. Aussi, pour l'expression figurée de ce détachement et de l'entrée en état de sacralisation (« 'iḥrâm »), suffit-il d'un tapis et de n'importe quel objet qui puisse lui suppléer en cas de besoin (on a vu les ouvriers du port de Djedda monter sur les tonneaux de pétrole pour la prière).

C'est également vécu dans les autres pratiques canoniques : l'Aumône est un dépouillement de ses biens et le Jeûne, de sa propre suffisance, « li-wajhi'l-lâh », en recherchant la seule face de Dieu et en vue du Jugement (107, 1-3; 102, 1-2; 92, 4-11; etc.). Il s'agit de réaliser *de facto* et volontairement la condition de l'homme au Désert, dénué de tout, souffrant de la faim

et de la soif, abandonné à la seule miséricorde de Dieu. Le Jeûne exige en outre le Silence (voir Jeûne — Silence de Marie, 19, 17, 27 et 32), et c'est le Silence qui permet de prendre conscience dans toute sa dimension de la vertu de Patience. La Patience (« Ṣabr »), vertu naturelle de l'Homme au Désert, est une grande composante de la vie religieuse en Islam (9).

Mais il ne faut pas croire qu'elle est brisée — car il n'est pas question de contenir sa Patience — lorsque le *Jihād*, ou Guerre pour la seule cause de Dieu ou de ses Pauvres, s'offre comme une ultime expression et le plus exigeant des devoirs à la Foi de celui qui demeure *un tireur d'arc au Désert* (Gen. 16, 21) et auquel a été donné, avec « les Signes divins », le Livre et « la Balance pour la Justice », de manier « l'Épée », « le Fer à la puissance acérée » (Coran, Sourate al-Hadîd, 57, 25).

En la fête de l'Isrā' Mi'rāj, 1954.

(9) Voir J. M. 'ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, 1952; *Bulletin du Cercle Saint-Jean Baptiste*, novembre 1952, *La prière dans le Coran*; et *Etudes Carmélitaines* (***), *Elie dans le Coran* (Commentaire de la Sourate 18, « Ahl al-Kahf », « les gens de la Caverne » (vii Dormants), vv. 59-81).

BIBLE ET CORAN

Le problème des correspondances entre Bible et Coran se situe dans l'ensemble des recherches entreprises par la critique en Occident, en vue de déterminer les « sources » du livre sacré de l'Islam (1).

Ce genre de recherches répugne à la conscience musulmane qui croit à l'inspiration stricte du Coran. Et, de fait, certaines dissections critiques en viennent à évacuer jusqu'à l'originalité littéraire du message prophétique. Mais une critique consciente de ses moyens et de ses limites, peut non seulement mettre en relief cette originalité qu'une étude comparative permet de mieux saisir, mais encore totalement préserver le problème théologique de l'inspiration. C'est ainsi que nous avons appris dans le Christianisme la part des « causes secondes », ce que les Musulmans de leur côté appellent, de façon analogue, les *asbâb al-nuzûl*. Il y a un conditionnement linguistique et littéraire de la Révélation, il y a un conditionnement historique, il y a même un conditionnement proprement religieux. Cela n'empêche pas que le donné considéré comme lumière prophétique, tout comme l'eau du ciel, qui est bien obligée de prendre les contours des réceptacles terrestres, peut non seulement ne pas s'y corrompre, mais en jaillir à nouveau.

(1) Consulter à ce sujet la bibliographie établie par R. Blachère, en tête de son introduction au Coran, t. I, Paris, Maisonneuve, 1947; cf. spécialement A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qor'ân*, Baroda, 1938.

Si donc nous préférons parler de conditionnement du message coranique plutôt que de son « ressourcement », quelle est dans cette ligne de recherches, la nature exacte des correspondances entre la Bible et le Coran?

Pour donner une première idée de ce qu'on peut répondre à cette question (2), voici deux constatations qui nous semblent typiques:

1. Un seul texte biblique semble s'apparenter directement au texte de la Bible. Il est dit dans Coran 21, 105: « *Nous avons écrit dans les Psaumes: La terre, en hériteront Mes serviteurs les Justes* » (cf. R. Blachère, *Le Coran*, t. II. p. 301 et note 105). C'est à comparer avec Ps. 37 (36), 3 (*la terre sainte est promise à ceux qui se fient en Yahweh et font le bien*); 9 (*à ceux qui espèrent en Yahweh*); 11 (*aux justes* (Bible de Jérusalem), *aux doux, « mansueti »* (Vulgate et nouveau psautier de Pie XII); 22 (*à ceux qui bénissent Yahweh* (Bible de Jérusalem), *à ceux que Yahweh bénit* (nouveau Psautier); 29 (*aux justes*); 34 b (*à ceux qui espèrent en Yahweh et gardent ses voies*). La variété de ces références à un même

(2) Cette question elle-même suppose résolue celle de savoir si Mahomet savait lire et écrire? En Islam, il est traditionnellement répondu à cette question par la négative. En effet, le Prophète se dit « *ummī* », ce qui veut dire plutôt qu'il ne connaît pas d'Écriture *révélée* et qu'il a été envoyé à ceux qui n'en possédaient point jusque-là. Mais quand même le Prophète aurait su lire, il aura sans doute beaucoup plus *entendu lire*. A supposer en effet qu'il ait eu de nombreux contacts avec les Juifs et les Chrétiens, il aura appris leurs écrits comme les apprend encore aujourd'hui le chrétien oriental ou le juif pieux qui fréquente la synagogue, par l'audition de la lecture publique (liturgique) et de la prédication. Cette remarque n'est qu'une réticence et comme un premier obstacle sur la voie comparative. Pour une méthodologie des rapports entre Bible et Coran, cf. L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique musulmane*, Paris, Geuthner, 1922, pp. 35 et ss.; rééd. Paris, Vrin, 1954; cf. aussi J.M. 'ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, Seuil, 1949, note 15, p. 204.

psaume dans la variété de leurs traductions montre qu'il s'agit d'un « lieu commun ». Cela est typique de la « référence » coranique.

2. Non moins typique de ce même genre de référence est l'histoire d'Ismaël dans le Coran. La critique l'a mise comme en exergue pour montrer comment le message coranique dépend de la révélation judéo-chrétienne et s'en détache dans le sens d'un prophétisme arabe. Or voici la constatation simple que l'on peut faire au sujet de cette histoire: *il y a en a plus dans la Bible au sujet d'Ismaël que dans le Coran*. C'est pour le moins étonnant. La tradition juive contient plus de récits concernant le père des Arabes, son enfantement au désert et la bénédiction accordée à sa descendance, que le Coran n'en aura retenus.

* * *

Il est vrai que l'histoire d'Ismaël dans le Coran ne se comprend que par l'ensemble des récits concernant Abraham. C'est en tout cas l'histoire d'Abraham qui se trouve être dans le Coran à l'origine de toute représentation musulmane idéale, la foi religieuse et le nom même de l'Islam et des Musulmans étant reportés dans le Coran au père des croyants. Or voici ce qu'il en est de l'histoire coranique d'Abraham et des rapprochements qui ont été établis entre elle et les données bibliques. Les constatations que nous livrons ici en résumé (3), marqueront en outre des possibilités de rapprochement totalement différentes entre la Bible, ses Apocryphes, et les exploitations postérieures des

(3) Cf. *Abraham en Islam*, in *Abraham Père des Croyants*, Paris, Cerf, 1951, pp. 104-120, et *l'Histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, sous presse chez Vrin.

chroniqueurs musulmans, auteurs de « Vies de Prophètes » :

1. Il manque* à la présentation coranique de l'histoire d'Abraham les récits *apocryphes*, par ailleurs développés chez les Chroniqueurs, de l'ascension de Nemrod, roi incrédule du jeune Abraham, et de sa mort, du séjour d'Abraham en Égypte, de son renvoi d'Agar et d'Ismaël, de ses visites à Ismaël.

2. *Sont relatés sans luxe de détails* (toujours contrairement aux *Chroniqueurs*) les récits encore *apocryphes* de la dispute d'Abraham avec son roi idolâtre, de son supplice par le feu, et de la destruction des idoles de son peuple (tous récits ignorés de la Bible).

3. Ce dernier récit jouit d'ailleurs dans le Coran d'une *présentation toute différente*, ainsi que les nombreux récits des rapports d'Abraham avec son père et son peuple et l'utilisation du récit biblique du sacrifice d'Isaac.

4. Les autres *récits bibliques* utilisés (visite des Anges, destruction de Sodome) ne trouvent dans le Coran que quelques variantes. Mais ils disparaissent peu à peu pour céder la place à des récits parallèles aux apocryphes mais totalement différents; et finalement à des données *nouvelles*: les traditions concernant la Ka'ba et le Pèlerinage. C'est Abraham en effet qui, selon une tradition relatée par le Coran, aura fondé le sanctuaire mekkois et institué le Pèlerinage dont a hérité l'Islam.

* Les points qui vont être énumérés reprennent les conclusions tirées *supra* de l'histoire d'Abraham, sans les notes correspondantes, pp. 13-14.

Ces constatations peuvent être généralisées, sous bénéfice de vérification, à l'ensemble du Coran :

1. Il y a une différence capitale entre les récits coraniques et les exploitations postérieures des Chroniqueurs, quant à leurs relations respectives aux sources juives et chrétiennes. Autant ceux-là sont brefs, autant les légendes des Chroniqueurs sont développées et leurs dépendances des sources juives ou chrétiennes, manifestes.

2. Il y a une différence capitale dans les rapports respectifs des récits coraniques aux récits bibliques et aux apocryphes :

a) Par rapport aux apocryphes : le Coran méconnaît un grand nombre de données dont une partie serait pourtant très appropriée à ses schèmes. Parmi celles qu'il rapporte, une partie est proposée par voie de simples mentions ou allusions, une autre revêt une présentation entièrement originale.

b) Par rapport aux récits bibliques : comme pour les apocryphes, méconnaissance d'un grand nombre. Ceux, par contre, qui sont utilisés, dénotent un parallélisme assez marqué. Mais des données coraniques indubitablement semblables à des données bibliques, sont irréductibles, terminologiquement et dans leur contenu profond, à celles-ci. Le Coran peut, grâce à des données apocryphes remaniées, opérer le renversement total de la présentation biblique.

3. Enfin par rapport tant à la Bible qu'à ses apocryphes, le Coran contient des données qui peuvent être considérées soit comme entièrement originales et

à part, soit comme des approfondissements ou des appropriations.

* * *

Pour illustrer ces dernières propositions, on peut considérer par exemple que le but principal des récits coraniques concernant Abraham est l'exaltation du Monothéisme et c'est là-dessus que le débat s'engage avec les Scripturaires, juifs ou chrétiens, tout autant qu'avec les païens associationnistes. Or les récits de la Genèse semblent caractériser la Révélation faite à Abraham par un autre objet que le Monothéisme, à savoir la Promesse. C'est de toute façon la Promesse qui est l'objet spécifique de la Foi d'Abraham dans le Nouveau Testament (*Gal.* et *Rom.*) Le Coran opérerait donc comme un renversement de la présentation en subordonnant la Promesse au point de vue dogmatique du Monothéisme.

Il en est de même de l'histoire de Moïse. Si, dans la Bible, Moïse est surtout le sauveur de son peuple auquel il donne une législation, dans le Coran l'essentiel de sa mission, tant auprès de Pharaon que du peuple d'Israël, consiste à transmettre un message sur Dieu (4).

C'est la ligne générale de toutes les péricopes coraniques concernant les envoyés divins et nous entrons ainsi dans une conception de l'histoire religieuse qui, dans la Bible, est développement dans des actes et dans le Coran, transmission de messages successifs. En partant du même point de vue, on voit que l'Islam comporte une histoire de la Religion, plutôt qu'il n'est lui-même une religion de l'Histoire. Ce point de vue

(4) Cf. *Moïse dans le Coran*, in *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Paris, Desclée Saint-Jean, 1956, pp. 373-391.

vaut surtout en comparaison du donné biblique. On peut encore dire à ce sujet et d'une manière approchée, que dans la Bible il y a les gestes de Dieu, alors que dans le Coran, il y a la révélation de son Nom qui se transmet d'âge en âge. Cette transmission s'accompagne de gestes parfois terribles, comme le châtiment des impies. Mais cela ne touche pas à la révélation proprement dite. Il n'y a pas en tout cas une factation en quelque sorte de celle-ci dans et par l'Histoire, pas plus qu'il n'y est question d'un engagement véritable de Dieu avec les hommes, alors que Dieu est proche.

C'est ce qui explique, à notre sens, partiellement tout au moins, telle ou telle différence fondamentale entre le Credo chrétien et le Credo musulman. Le dogme de la Trinité n'est certes pas un produit de l'Histoire. Mais il y a une pédagogie divine dans la révélation de ce mystère, que sous-tend toute une économie, c'est-à-dire une histoire disposée par un Dieu toujours en acte. Cette économie est elle-même révélatrice du mystère divin. Il n'en est pas de même dans le Coran où il semble que la Révélation soit aussi immuable que Dieu est transcendant.

Il convient sans doute, de considérer de la même manière la crucifixion de Jésus qui, selon l'interprétation commune, est niée dans le Coran. Il est précisément intéressant de reconnaître dans cette négation, si elle est établie, une manière de repousser l'intervention de Dieu dans l'Histoire, qui est ici plus qu'un engagement, une défaite. C'est dans la perspective du Coran, comme pour l'esprit sémitique commun, une chose impensable, quand même il ne s'agirait que d'un messenger de Dieu.

Cela nous amène à une triple conclusion :

1. Si les correspondances textuelles entre la Bible et le Coran sont en somme peu nombreuses ou, quand elles existent, dénotent du côté coranique une interprétation différente des faits et de la doctrine, plutôt donc que de s'employer à comparer des textes ou à découvrir des dépendances, il convient désormais de s'appliquer à montrer les oppositions aussi bien que les ressemblances présentées par ces textes, dans leur ensemble et dans leur contenu. C'est dans ce sens que nous avons ébauché telle ou telle considération de l'histoire d'Abraham et de Moïse. A part les personnages de l'Histoire religieuse, ce travail devrait être étendu aux divers points du message qu'ils ont transmis et à leurs initiatives dans le domaine juridique et liturgique. Le tout demeurera compris dans une conception d'ensemble de l'Histoire religieuse, conception fondamentale pour la compréhension de n'importe quel message se recommandant d'une révélation.

2. Si les correspondances textuelles entre le Coran et les écrits judéo-chrétiens sont en somme peu nombreuses et quand elles existent, marquent des sens divergents, ne convient-il pas de découvrir ailleurs le conditionnement religieux du Coran à sa naissance ? Il fut un temps où l'on s'acharnait dans certains milieux à vouloir expliquer la Bible par la Bible. Il est évident à l'heure actuelle qu'il faut interroger aussi l'ensemble du monde environnant, inventorier tous les héritages auxquels le message biblique est apparenté d'une d'une manière ou d'une autre. Il en est de même pour le Coran. Non seulement on ne saurait l'expliquer par lui-même, alors qu'il constitue un tout, mais il faut

sans doute abandonner à l'heure actuelle le dessein de l'expliquer par la Bible et l'ensemble des écrits judéo-chrétiens. C'est tout l'environnement sémitique, mais plus spécialement sud-sémitique du Coran, qu'il importe de découvrir. La littérature arabe pré-islamique ne pouvant suffire à la reconnaissance de ce domaine, c'est à l'épigraphie de l'Arabie ancienne qu'il convient de s'adresser (5).

3. Deux correspondances particulières entre la Bible et le Coran nous fixeront dans la perspective exacte de cette recherche nouvelle. A considérer globalement les deux livres sacrés du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam, on peut dire approximativement que le Coran ignore le grand prophétisme d'Israël, Jérémie notamment, et dans le Nouveau Testament, les écrits de Saint Paul. Il les ignore, ou plutôt, il leur est étranger, mais en apportant précisément de son côté des représentations religieuses analogues. On dirait que le message proposé par le prophète mekkois remplit à lui tout seul l'espace que décrit la révélation judéo-chrétienne depuis Osée jusqu'aux Épîtres de la Captivité. Jésus est là, mais comme un moment prophétique semblable à ceux qui l'ont précédé depuis Noé. La révolution religieuse opérée par un Jérémie, cet homme sans lequel, a-t-on pu dire, l'histoire religieuse aurait suivi un autre cours, ne touche pas le message coranique. Bien plus, celui-ci décrit de sa propre veine un cheminement différent.

En fait, ce cheminement est différent depuis les

(5) Cf. *Eléments de bibliographie sud-sémitique*, in *Revue des Etudes Islamiques*, Paris, Geuthner, 1955, pp. 121-176 et G. RYCKMANS, *Les religions arabes pré-islamiques*, Louvain, 1951.

origines, depuis Abraham. L'investigation à travers la nuit du monde arabe avant l'Islam doit confirmer et et comme réaliser le dessein de Dieu sur les exclus de la Promesse, pour lesquels il est prophétisé dans la Genèse (16, 1-14 et 21, 8-21). Le dessein part du même point à l'origine et se poursuit parallèlement.

Cela n'enlève pas tout intérêt à une étude comparative de la Bible et du Coran, bien au contraire. Mais au lieu de découvrir des rapports de dépendance plus ou moins attestés, il convient surtout d'examiner deux voies qui cheminent distinctement à travers un monde demeuré un dans son évolution. Le Coran qui est à la source d'une civilisation encore vivante, permet de découvrir grâce à l'expression littéraire de son message religieux autant qu'à ce message lui-même, le monde longtemps oublié, sinon à jamais enfoui, des peuples de la Bible.

COMPTES RENDUS
D'ABRAHAM DANS LE CORAN
[Paris, Vrin, 1958]

« A l'encontre de tous les ouvrages précédents écrits sur l'Islam, les deux livres que nous allons présenter maintenant ont cette originalité d'être écrits par un chrétien du Proche-Orient, qui, « réimplanté en France et devenu disciple et collaborateur de Massignon [...] reste cependant enraciné profondément dans le monde arabe. » Il s'agit de M. l'abbé Yoakim Moubarac dont nous avons déjà parlé au début de cette chronique (1).

Disciple fidèle et fervent de Louis Massignon, Y. Moubarac a voulu, dans une thèse soutenue à l'Institut Catholique de Paris, contribuer à l'étude du Prophétisme dans le Coran, en la centrant sur le personnage d'Abraham (2). C'est cette thèse qu'il a livrée au public non sans y avoir apporté quelques retouches et amendements, surtout dans la partie critique qui a été refondue en tenant compte des divers articles et comptes rendus parus entre temps. Y. M., très sensible au travail continu d'élaboration des idées et « des perspectives dont le propre est de demeurer ouvertes » (p. 10), ne manque pas de signaler qu'en son état actuel l'ouvrage (qui est de 1958) ne doit pas être considéré comme définitif (3). Depuis, la réflexion de l'auteur s'est poursuivie et les positions dans *l'Islam* (4), bien que substantiellement les mêmes, sont un peu plus nuancées.

(1) Cf. bas p. 97.

Dans le liminaire, L. Massignon affirmait avec force: « La foi au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est le fait essentiel de l'histoire humaine, et l'Islam salue en Abraham le 'premier des musulmans', *ce qui est vrai, théologiquement vrai* » (souligné par l'A.). C'est dire dans quelle ligne se situe la recherche de Y. M. et cela explique les réactions qu'elle n'a pas manqué de susciter. Sa position initiale est assez révolutionnaire: il s'oppose « non seulement à la considération classique de l'histoire coranique d'Abraham, mais à l'ensemble de la méthode critique appliquée au livre sacré de l'Islam dans le domaine notamment du classement chronologique et des sources » (5). Le dessein de Y. M. est d'approcher son sujet aussi objectivement que possible par les moyens de la seule critique textuelle du Coran. Il veut inaugurer un réexamen général de la naissance de l'Islam en obéissant au dynamisme d'une « recherche qui propose ou seulement interroge » (6). « Nous pensons qu'il est intéressant d'engager le dialogue sur une pensée qui se fait, plutôt que sur des positions déjà prises et depuis longtemps débattues. C'est comme une loi de l'amitié que de vivre ensemble au même rythme. Et rien ne peut mieux éveiller la confiance et la sympathie mutuelles que de s'interroger ensemble sur les mêmes problèmes » (7). Cela, pour arriver à « découvrir d'un simple point de vue phénoménologique les aspects intérieurs d'un message qui a contribué à la formation religieuse d'une large fraction de l'humanité » (8).

L'ouvrage comprend une introduction et deux parties. Dans l'introduction (9), Y. M. étudie « les prophètes coraniques et Abraham. »

Le premier chapitre est consacré à l'étude de *la prophétologie coranique et la place qu'y occupe le personnage*

d'Abraham. Par prophétologie coranique, il faut entendre « l'ensemble des textes qui relatent dans le livre sacré de l'Islam des faits bibliques ou extra-bibliques et mettent en relief des personnages de l'histoire ou de légende arabe, juive, chrétienne et autres » (p. 15). Y. M. part du principe selon lequel la prophétologie coranique est l'expression naturelle du « prophétisme » de Mahomet. En effet Mahomet relie sa prédication à celle des anciens prophètes : il la rappelle pour illustrer et authentifier la sienne. Et pour comprendre la prophétologie en tant que science des personnes et des événements du passé religieux de l'humanité, il faut d'abord comprendre « la prophétologie coranique en tant qu'expression de la personne et de l'œuvre de Muhammad » (p. 16). Ce principe permet d'obtenir une première idée d'ensemble et une classification des récits prophétiques mentionnés par le Coran. Il distingue ainsi des récits de châtements, des récits d'instruction ou d'édification, des récits institutionnels, juridiques ou liturgiques » (p. 18). Entre ces récits et la prophétologie, certains rapports peuvent être soulignés : 1° Le rapport prophétologie-eschatologie. Les prophètes annoncent avant tout les choses du commencement et de la fin et permettent de reconnaître Dieu dans l'événement qu'il commande. 2° Le rapport prophétologie-doctrine. Ce qui compte dans le récit, c'est non le côté pittoresque, le relief des personnages, ou l'exactitude historique des faits, mais l'idée dogmatique à inculquer. 3° Le rapport prophétologie-histoire. Le primat de la doctrine dans les récits coraniques invite à supposer que l'histoire n'aura pas beaucoup à en tirer. D'où la question qui se pose : Y a-t-il dans le Coran un ordre historique entre les prophètes, ou leur succession est-elle

arbitraire? Et s'il y a un ordre historique, s'agit-il d'une histoire de la Révélation ou d'une histoire du salut? (p. 21). Y. M. relève soigneusement le nombre des prophètes coraniques, en les classant chronologiquement (1^{re}, II^e et III^e périodes mekkoises; période médinoise), puis les séries prophétiques, en comparant plus particulièrement les récits ou simples mentions concernant les quatre grands personnages: Noé, Abraham, Moïse et Jésus (10).

Le chapitre II est une *présentation générale du personnage d'Abraham dans le Coran*. Y. M. montre que dès le tout début de la seconde période mekkoise, les principaux faits ou étapes de la vie d'Abraham ou mieux les principaux caractères du personnage se précisent: le prophète monothéiste, qui lutte contre les faux dieux; le « martyr » qui subit l'épreuve du feu pour témoigner de sa foi; le béni de Dieu gratifié d'une descendance ou, pour employer l'appellation judéo-chrétienne, le « patriarche ». Les aspects développés plus tardivement (sur la fin de la prédication mekkoise ou à Médine) surgiront comme un phénomène naturel de végétation, mais n'apporteront rien d'essentiellement nouveau (cf. p. 32). Le premier appendice donne le tableau synoptique des récits concernant Abraham et Loth; le second, les éléments pour une biographie d'Abraham d'après le Coran, avec la traduction des principaux textes. Au terme de cet examen préliminaire de l'ensemble des prophètes coraniques et la place qu'y tient Abraham, Y. M. aborde plus directement dans la première partie (11) « l'histoire d'Abraham dans le Coran et la critique textuelle. »

Dans le chapitre III, *l'histoire des deux Abraham dans le Coran*, il commence par exposer la théorie classique

concernant ce sujet. Deux Abraham, parce que jusqu'ici l'orientalisme classique remontant à Sprenger et suivi avec des nuances par Snouck Hurgronje, Wensinck, Buhl, Noeldeke-Schwally, Jeffery, Tor Andrae, Torrey, a soutenu que dans les plus anciennes sourates (les sourates mekkoises), Abraham est considéré comme un envoyé de Dieu qui avertit son peuple à la manière des autres prophètes. Ismaël n'entre pas en rapport avec lui. Il y est fait remarquer qu'Allah n'a encore envoyé aucun admoniteur aux Arabes. Abraham n'apparaît jamais comme le fondateur de la *Ka'ba* ni comme le premier musulman. Dans les sourates médi-noises au contraire, Abraham s'appelle *Ḥanīf, muslim*, le fondateur de la religion d'Abraham dont il a élevé le palladium, la *Ka'ba*, de concert avec Ismā'il. Pourquoi ce changement? Du fait qu'à la Mecque Mahomet s'était appuyé sur les Juifs. Quand ceux-ci prirent contre lui une attitude hostile, il chercha d'autres appuis: il imagina le nouveau rôle du patriarche; il pouvait s'affranchir du judaïsme contemporain en se référant au judaïsme d'Abraham, lequel fut le précurseur de l'Islam. Lorsqu'ensuite la Mecque reparut au premier plan des pensées de Mahomet, Abraham devint le fondateur du sanctuaire de cette ville (cf. p. 54).

Par rapport à cette position classique, celle de Y. M. peut être caractérisée de la façon suivante (cf. pp. 55-56). S'il est vrai que « dans les plus anciennes révélations, Abraham est un envoyé de Dieu qui a à avertir son peuple à la manière des autres prophètes », il jouit cependant en outre de récits originaux émaillés de considérations spéciales. Par ailleurs le fait qu'Ismaël n'entre pas encore en rapport direct avec Abraham ne change pas plus la présentation coranique que

lorsqu'Ismaël sera dit fils d'Abraham, avant mais toujours avec Isaac. Bien qu'Abraham n'apparaisse pas comme le fondateur de la *Ka'ba*, cependant la vénération dans laquelle Mahomet a tenu le sanctuaire de ses pères porte à croire que la prédication coranique primitive n'ignorait pas la légende de son origine et qu'elle n'a pu « l'inventer » par la suite. Par ailleurs, il est tout à fait compréhensible que le Coran n'en ait fait état qu'à Médine. En ce qui concerne le terme de *hanīf* appliqué à Abraham, Y.M. croit qu'Abraham est dit *hanīf* dès la fin de la troisième période mekkoise tout au moins, et c'est sa caractérisation fondamentale du point de vue religieux. Les autres affirmations juridico-liturgiques (fondation de la *Ka'ba* et institution du Pèlerinage) en découlent. Qu'Abraham ne soit pas dit expressément « le fondateur de la religion d'Ibrahim », Y. M. le reconnaît aisément. Mais il fait remarquer que l'expression analogue de *Millat Ibrāhīm* se trouve déjà dans la sourate de Joseph, et la pensée est soutenue comme en germe dans la présentation d'Abraham *Hanīf*. Enfin pour l'explication du changement à l'égard des juifs et des chrétiens, Y. M. affirme que ce changement n'est pas aussi accentué qu'on le croit, mais que l'évolution qui se fait et s'accomplit pour l'essentiel à la fin de la prédication mekkoise s'opère sous l'impulsion de la pensée religieuse. Et c'est elle qui détermine « l'affranchissement » confessionnel tout autant que les institutions juridiques et liturgiques. Pour montrer le bien-fondé de sa position, Y. M. consacre deux sections: I. « Le portrait d'Abraham comme 'type' religieux est achevé à la Mekke » (pp. 57-60); II. « Aucun admoniteur n'a été envoyé aux Arabes avant Muḥammad » (pp. 60-62).

Le chapitre iv étudie *l'histoire d'Ismaël dans le Coran*. Après avoir rapporté l'opinion du P. Lammens, Y. M. essaie de montrer que, sans nier qu'il y ait une histoire d'Ismaël dans le Coran comme il y a une histoire d'Abraham, cependant les étapes ne sont pas celles généralement marquées, le rapport d'Ismaël à Abraham et aux Arabes étant déjà connu dans la prédication mekkoise. En second lieu, les raisons de l'explication et de l'utilisation à Médine de cette parenté ne sont pas non plus celles qui sont généralement explicitées. Conclusion: « Le personnage d'Ismaël constitue donc si l'on veut, dans le Coran, une revendication contre les Juifs de cette bénédiction biblique accordée par le patriarche à son fils chassé au désert. Mais ce privilège accordé aux Arabes n'est pas pour les séparer, il les intègre au contraire dans une communauté plus vaste, celle des croyants au Dieu d'Abraham. Nous dirions même qu'il les agrège aux peuples de l'Écriture plutôt qu'il ne les en sépare: Ismaël prophète 'biblique'. Il les garde néanmoins indépendants avec tout le monde musulman. Car le caractère 'biblique' est ici corroboré par celui de 'ummi', séparé et 'sans Écriture'. Un peuple 'biblique' sans 'bible' jusqu'au Coran » (p. 71).

La seconde difficulté soulevée par la position classique est celle de *la fondation de la Ka'ba*. Y. M. lui consacre le chapitre v. Il se pose deux questions auxquelles il s'efforce de répondre: 1^o Pourquoi n'est-il pas question de cette fondation dans les sourates mekkoises? Ignorance coranique? 2^o Pourquoi en est-il question dans les sourates médinoises? Invention coranique? — Pour la première question, Y. M. arrive à la conclusion qu'il est évident que le Coran n'a pu inventer la légende de la fondation de la *Ka'ba* par Abraham, mais a utilisé

une tradition ancienne, et qu'on a dès lors tout lieu de supposer que celle-ci n'était pas ignorée durant la prédication mekkoise. Quant à la seconde question, Y. M. la situe non sur un plan de polémique à l'égard des juifs et des chrétiens, mais à l'égard des polythéistes. Et la tradition sur laquelle s'appuie Mahomet n'est pas due à la colonie juive de la Mecque, mais plutôt à une tradition purement arabe, « ismaélienne ». Une donnée « biblique », — la simple incursion d'Abraham dans le désert (à propos par exemple des récits concernant Agar et Ismaël), — a pu être amplifiée dès les temps anciens, et reconnue à l'époque de Mahomet par tous ses contemporains (cf. p. 79). Le personnage d'Ismaël intègre les Arabes dans la communauté universelle des croyants, dont Abraham est le père en le Dieu unique. « C'est enfin pour eux tous que le grand patriarche a fondé le sanctuaire de la *Ka'ba* et institué le Pèlerinage, derniers éléments traditionnels d'une structuration religieuse où l'on est particulièrement appelé à entrevoir le spirituel à travers son revêtement liturgique et juridique » (p. 81). Trois appendices terminent la partie critique: *a*) Tableau synoptique de récits concernant Abraham, Isaac et Ismaël; *b*) Le *Dhabîh*: quel est le fils d'Abraham qui a été porté à l'immolation? *c*) Note sur l'ordre chronologique des sourates coraniques.

La deuxième partie est consacrée à *l'histoire d'Abraham dans le Coran et l'exégèse textuelle*. Elle débute par l'examen de deux objections préliminaires qui permettent d'apporter les précisions suivantes: 1^o A une « exégèse » coranique demeurée jusqu'ici presque philologique et grammaticale, il faut substituer une « théologie » coranique qui seule peut « mettre au jour des richesses latentes », et « montrer dans les catégories

logiques tout ce dont l'intuition religieuse est prégnante » (p. 99). 2° « Il y a une objectivité de la donnée abrahamique à laquelle la prédication coranique s'est conformée. Muḥammad a accédé grâce à la considération du personnage d'Abraham à des vérités positives inhérentes à l'attitude religieuse de celui-ci et spécifiques de cette même attitude » (p. 99). « Le nom d'Abraham n'est pas simplement et ingénieusement accolé à la présentation coranique. Cela marque une appropriation authentique, et révèle dans le Coran un ressourcement réel d'une doctrine, ou mieux l'adoption intérieure d'une attitude religieuse primitive » (p. 100). Mahomet appréhende une donnée extérieure à lui à laquelle il se conforme totalement. C'est même une « obéissance » de sa part (p. 101). En traitant du seul personnage d'Abraham, on en vient à traiter pratiquement de toute la conception religieuse du Coran.

Dans le chapitre VI, Y. M. montre que *la religion d'Abraham est l'Islam* : 1. Le Dieu d'Abraham est le Dieu de l'Islam ; 2. Comment Abraham « prouve » l'existence du Dieu de l'Islam ? En fait Abraham ne prouve pas Dieu, mais il l'affirme ». Plus exactement il « témoigne » pour lui ; 3. La foi d'Abraham est la foi de l'Islam.

Enfin dans le septième et dernier chapitre, c'est *le sens de l'histoire religieuse dans le Coran* qui est étudié en connexion avec Abraham. Sujet délicat et controversé, car, même du point de vue chrétien, la théologie se trouve aux prises avec des problèmes difficiles d'exégèse biblique. Le principal intérêt que voit Y. M. dans cette étude, est de « projeter une lumière nouvelle sur les fins de non-recevoir que l'Islam oppose depuis toujours aux doctrines chrétiennes de la Trinité et de la divinité de Jésus » (p. 119).

Après avoir dans une première section mentionné quelques *textes et opinions d'orientalistes contemporains* (Torrey, le P. 'Abd El-Jalil, le P. Lammens), Y. M. examine dans la deuxième section une certaine *progression dans la conception coranique de l'histoire*. L'histoire religieuse est, dans les sourates les plus anciennes, un pur *eschatologisme* et le monothéisme n'a d'autre attache temporelle que ces premières et ultimes manifestations. La prophétologie est née dans le Coran au titre de l'exemple eschatologique pour se développer ensuite sous le signe de la foi dogmatique. D'une histoire des jugements de Dieu nous passons à une histoire de ses révélations ou épiphanies. Mais pas plus que le premier aspect n'est perdu, celui-ci ne lui était étranger. Abraham est à l'origine de l'histoire religieuse parce qu'à l'origine de la foi monothéiste, et l'histoire qui dérive de lui n'a d'autre intérêt que de perpétuer cette foi dans les générations qui se réclament de lui (p. 133). Au terme de ces deux sections, Y. M. essaie de faire la synthèse de la conception coranique de l'histoire. L'essentiel de cette position est ainsi résumée par l'A: « Le rapport qu'il y a entre les personnages et les peuples qu'ils représentent est à la fois très strict et très lâche. Étant donné qu'il s'agit d'une *vérité* religieuse, l'unité du message prophétique dans sa continuité est indéfectible. Mais étant donné qu'il ne s'agit que de cette vérité, les organes qui en sont les transmetteurs demeurent finalement sans importance en eux-mêmes et dans leur succession. Le dessein de Dieu est clair, vrai, puissant et il se réalise sûrement. Mais il ne semble pas tributaire de ses moyens » (p. 137). « On pourrait donc dire que l'Islam, qui prend à son compte les multiples révélations successives,

est une religion de la tradition plutôt que de l'histoire. Aussi à ce point de vue les idées d'immuabilité... prévalent sur celles de développement, et au lieu de renouvellement de la doctrine par les différents prophètes, il vaudrait mieux parler de ressourcement. C'est ce qui fait que l'Islam qui reconnaît un 'ordre' entre les prophètes... ne reconnaît pas entre eux de 'différence'... Rapportant une même doctrine, ils ne font que se 'confirmer' l'un l'autre » (p. 139). *La place et le rôle d'Abraham* dans cette histoire (section III) provient de l'élément même qui constitue cette histoire, à savoir la révélation. Par rapport à elle, la place d'Abraham est éminente parce qu'il est parmi les prophètes celui qui l'a exprimée de la façon la plus originale, celui qui en a été l'agent le plus actif; celui enfin qui lui a conféré la plus vaste destinée. Par ailleurs, si Mahomet est le « sceau des prophètes », Abraham en est le chef de file: c'est le « modèle » parfait de tous les croyants monothéistes. C'est la *comparaison de l'Abraham biblique avec l'Abraham coranique* qui va précisément faire l'objet de la dernière section de ce chapitre. En utilisant un cours inédit du R. P. Henry, s. j., sur l'*Épître aux Romains* professé en 1950, particulièrement le chapitre sur la « typologie d'Abraham », Y. M. entreprend un parallèle fort éclairant entre les deux perspectives, chrétienne et musulmane. Ici et là, Abraham est le Père des croyants. Mais dans le christianisme, Abraham est un « type » qui appelle l'antitype, à savoir le Christ. Abraham existe *pour que* le Christ et les chrétiens existent, et c'est lui qui les produit: Abraham est le père de Jésus et des chrétiens. Par ailleurs la foi d'Abraham s'adresse au Dieu unique et du même coup a également pour objet la promesse d'un Fils en lequel seront bénies toutes

les nations de la terre. La foi du chrétien en cette promesse accomplie est donc substantiellement la même que celle d'Abraham. Tandis que dans l'Islam, « la foi d'Abraham en le Dieu unique ne s'engendre pas elle-même dans sa descendance, mais simplement leur transmet une vérité temporelle et essentiellement soustraite en devenir » (p. 146), Abraham en Islam est simplement « exemple », « modèle » pour les croyants. Ceux-ci sont bien présentés aussi comme les descendants d'Abraham, leur « modèle ». Mais l'objet même de cette foi n'est pas lié à cette dépendance, au sens qu'il deviendrait avec elle. Il n'y a pas une « factation » réelle dans le passage du père au fils, mais simple transmission. Les prophètes coraniques se confirment l'un l'autre dans la transmission de la même doctrine monothéiste (p. 147). Deux appendices (vi. Étude du terme *ḥanīf*; vii. « Sources » coraniques) terminent cette seconde partie. Enfin, « en guise de conclusion » Y. M. essaie d'explicitier *les étapes d'une voie spirituelle d'après l'histoire d'Abraham dans le Coran et ses correspondances dans la vie de Mahomet* (12). L'ouvrage se termine par une abondante bibliographie, un index de citations d'auteurs et un index des citations coraniques.

Comme on le voit, l'ouvrage de Y. M. est une étude approfondie d'un personnage central du Coran. La critique « indépendante », M. Vajda, par exemple, n'a pas manqué de souligner que le « sérieux et la diligence » de la partie critique de l'enquête « commandent l'estime et le respect. » Elle a aussi reconnu que la tentative de Y. M. « de retracer le développement de la figure d'Abraham dans le Coran comme une expérience religieuse de Muhammad est parfois assez heureuse » (13).

Pour notre part, tout en admirant « le sérieux et la diligence » de Y. M., nous ne serions pas tout à fait d'accord sur la méthode phénoménologique adoptée par lui et sur les résultats auxquels elle aboutit. Certes la thèse de Y. M. a été acceptée par l'Institut Catholique de Paris et des juges aussi compétents que les PP. Abd El-Jalil, Daniélou et l'abbé Starcky n'y ont rien relevé qui puisse mettre mal à l'aise un théologien catholique. Nous avouons cependant n'être guère enthousiaste. Ce que l'A. a cherché à analyser, c'est « la vision à laquelle peut aboutir un musulman soucieux d'intérioriser sa foi à partir des versets coraniques concernant Abraham » (14). Mais, en l'occurrence, le musulman en question est un chrétien tout rempli de la Bible, pour qui l'expérience d'Abraham et son appel ont été déjà vécus en quelque sorte dans une vie *chrétienne* profonde. Autrement dit, les emprunts matériels faits au Coran sont replacés dans une vision chrétienne d'Abraham et donc valorisés d'une manière exceptionnelle. Dans la position de Y. M., on pourrait dire d'une certaine manière que les jeux sont faits préalablement à tout examen. Non seulement il croit à la sincérité entière de Mahomet, ce qui ne fait aucune difficulté, depuis longtemps, à la quasi-unanimité des islamologues; mais il va, semble-t-il, plus loin, en optant pour la position traditionnelle musulmane. On dirait que pour Y. M. il va de soi que tout ce que Mahomet affirme ou plutôt tout ce que le Coran affirme est « objectivement » vrai, et que par conséquent il faut absolument tout interpréter dans un sens qui sauve cette authenticité.

Et tout d'abord, il ne peut être question de « contradictions » dans le texte du Coran: « C'est d'ailleurs,

croyons-nous, le fait d'une critique exagérée que de vouloir monter ainsi en épingle de prétendues « contradictions coraniques » (1). Par ailleurs, comme un nombre non négligeable de versets coraniques sont obscurs ou ambigus soit du point de vue de la chronologie soit du point de vue du contenu, il y aura toujours la ressource d'opter pour un sens qui va dans celui de la tradition. Y. M. semble s'être fait un point d'honneur de toujours choisir ce sens. Appliquée avec rigueur d'une façon constante, cette méthode lui permet de se retrouver de plain-pied avec la tradition, surtout si, comme il semble l'affirmer, Dieu intervient parfois d'une façon spéciale pour remédier à une situation délicate. C'est ainsi par exemple qu'au sujet de la fixation de la lignée généalogique des Arabes, de la descendance par Ismaël et de la fondation de la Mecque, Y. M. écrit: « Mais cette fixation dans le temps et l'espace n'est que l'insertion nécessaire dans les cadres humains du plan libre de Dieu, qui dépasse toutes les limitations, ou du moins qui n'est restreint que par le refus de l'incrédule et du pécheur endurci. Ainsi quand Abraham demande la perpétuation de l'*imāmat* dans sa descendance, Dieu y apporte-t-il la rectification nécessaire » (16)...

De pareils raisonnements ne sont valables que dans dans la perspective d'un Mahomet, homme choisi par Dieu, en relation intime avec lui, qui reçoit de lui des lumières sur les vicissitudes par lesquelles a passé le patriarche et qui adapte le message divin selon les circonstances. Nous avouons avoir quelque peine à accepter de pareilles prémisses. Constamment et d'une manière qui finit par mettre mal à l'aise le lecteur chrétien, un peu étonné d'une sensibilité si chrétienne chez un phénoménologue musulman, Y. M., toujours

au nom du musulman «intérieuriste», interprète les gestes, les mouvements, les paroles de Mahomet comme autant de signes positivement voulus par Dieu, qui conduit son «serviteur» là où il voulait le mener. Dieu reconforte le Prophète quand il se trouve seul avec son Compagnon, fuyant sa ville natale: «Ne t'attriste pas, Dieu est avec nous», dit-il à ce compagnon. Et Y. M. de commenter: «Autant qu'un abandon de tout pour invoquer Dieu, l'Hégire est une réponse à son appel. C'est le moment où Dieu va se mettre positivement à l'œuvre et réaliser son dessein sur son serviteur. Après l'avoir retiré à tout, il va lui donner un monde nouveau. Comme l'*Isrā* (17, 1), l'Hégire expatriante va mener le croyant aux lieux saints et bénis (21, 71). Terre promise ou Temple sacré, c'est là que Dieu va révéler à son Élu les mystères du Royaume (6, 75)» (17). Le musulman «intérieuriste» qui, sous la direction de Y. M., entreprend de saisir le message profond du Coran, ne manque pas de comparer comme allant de soi, puisqu'il s'agit, dans son esprit, ici et là, de textes religieux, le Coran avec les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est ainsi qu'il fera remarquer que, pour une partie de la prédication coranique, il convient de rappeler, avant la «systématisation» de saint Paul dans *Galates* et *Romains*, la prédication analogue de Jean-Baptiste et de Jésus: *Dieu peut faire de ces pierres des fils d'Abraham* (18). De même pour le cas d'Abraham au plan prophétologique, Y. M. fait la remarque suivante: «Tout comme dans l'Évangile, Jésus de Nazareth est renvoyé aux brebis perdues d'Israël, sans que cela mette en cause sa destinée de Messie universel» (19). Et en ce qui concerne le «temps», il faudra faire bénéficier le Coran du même

traitement que l'on applique à la Bible (20). Y. M. ira même jusqu'à trouver des points de comparaison avec le Christ (21). Enfin nous aurions aimé, pour notre part, que Y. M. portât un jugement sur la nature même du Coran, nous entendons du point de vue chrétien et non seulement du point de vue phénoménologique. Ce que l'on trouve, c'est un exposé du « problème théologique » sans prise de position (22).

S'il nous fallait conclure, nous dirions que le travail de Y. M. est une excellente étude de « psychologie religieuse » sur le thème de l'expatriement, les textes du Coran fournissant un point de départ et souvent des lieux de références, mais où le personnage d'Abraham est « revécu » par un Mahomet qui ressemble à s'y méprendre à un mystique chrétien tout nourri de sa foi et d'une ferveur religieuse et poétique incontestable ».

G. C. ANAWATI, O. P.

* * *

« Dans ce travail, M. Moubarac fait beaucoup plus que reprendre les théories si fécondes de Snouck-Hurgronje sur le personnage d'Abraham, dans le Coran, et sur l'évolution de celui-ci en fonction des changements subis par la carrière apostolique de Mahomet. Pour M. Moubarac, en effet, ce livre constitue la démonstration d'une thèse qu'il a reçue d'un maître respecté. Sans doute se verra-t-il reprocher, par certains, de trop allègrement quitter ce terrain pourtant si fuyant que constitue le texte coranique pour ne plus voir celui-ci qu'à travers les interprétations et les extrapolations de l'exégèse. Lui-même semble s'accommoder de ces réserves quand il écrit (p. 99) : « Nous croyons qu'il y a une objectivité de la donnée abrahamique

à laquelle la prédication coranique s'est conformée... La religion d'Abraham est l'Islam (continuer jusqu'à p. 100: autres prophètes) ». Pour étayer cette thèse, M. Moubarac s'est trouvé dans l'obligation de reprendre un à un les textes coraniques relatifs à Abraham afin d'y souligner ou d'y découvrir ce qui montre la valeur prégnante de ce patriarche-prophète au regard de Mahomet et de sa communauté. Ces recherches ont conduit à des constatations qui sont du plus haut intérêt et sur lesquelles l'accord pourra aisément se faire. L'étude des textes invoqués a conduit M. Moubarac à un regroupement selon une séquence chronologique plus pertinente et plus stricte que celle qu'avait adoptée Snouck-Hurgronje; il apparaît bien, décidément, que le hanîfisme abrahamique et son épanouissement caractérisé, à Médine après 622, par la progression: hanîfisme — Abraham — fondation du culte de la Kaaba sanctuaire de l'Islam, est en réalité le résultat d'une évolution commencée très tôt à la Mekke. Ce fait se sent d'une façon indubitable dans les traits relatés sur Abraham et contenus dans la sourate xxxviii (du début de la deuxième période de l'Apostolat à la Mekke); dans ces textes, tous les thèmes abrahamiques existent déjà explicitement ou en puissance; les années qui suivront verront simplement s'opérer une mise en place avec prédominance des traits propres au hanîfisme. Seule, l'apparition du personnage d'Ismaël continue à faire difficulté et j'avoue que, sur ce point, M. Moubarac n'a point emporté ma conviction. En revanche, il a su avec beaucoup de nuances substituer, à l'analyse purement « historique » de Snouck-Hurgronje, une explication beaucoup plus satisfaisante des causes qui ont accéléré l'évolution du personnage d'Abraham.

Au lieu d'une série d'actes réfléchis, volontaires, traduits par des révélations comme le concevait le grand orientaliste néerlandais, M. Moubarac invoque une lente imprégnation brusquement sublimée au contact de la communauté juive de Médine. Le livre de M. Moubarac vient prendre place dans la série des monographies qui, peu à peu, achèvent de replacer l'Islam primitif dans sa complexité.»

R. BLACHÈRE

(*Arabica*, tome VI, janvier 1959, fasc. 1, p. 94)

* * *

« Dans ce dialogue, le thème Bible et Coran occupe une place privilégiée; aussi a-t-il retenu l'attention de trois islamologues chrétiens... Le premier a publié sa thèse de doctorat..., refondue et revue dans sa partie critique, sur la place d'Abraham dans le Coran. L'A. n'entend pas mettre un point final à la controverse engagée à ce sujet, mais espère avoir fait le point et avoir engagé la recherche dans les directions utiles. A la base de son exégèse il énonce le principe suivant: « C'est la doctrine qui prime dans le récit, qui prime le récit » (p. 19), principe d'unité analogue à celui que les Pères ont toujours maintenu pour la Bible mais qui se justifie ici par l'unité d'auteur humain. Il en découle qu'il ne faut pas s'attacher à différencier la doctrine des divers prophètes coraniques, la thèse de l'auteur du Coran étant précisément que ces témoins n'ont jamais fait que se confirmer les uns les autres, en se conformant à un même message commun. Une synopse groupant les passages qui concernent Noé, Abraham, Moïse et Jésus permet de conclure que le nombre et la longueur des textes ne portent pas

à conséquence quant à la plus ou moins grande importance du prophète et de son message dans le cadre de la révélation coranique. L'A. clôture son introduction en dégagant les têtes de chapitre de l'histoire d'Abraham, telle qu'elle apparaît dans le Coran.

Les changements dans la place occupée par Abraham au cours des diverses périodes de la prédication du Prophète ne peut, selon l'A., s'expliquer comme une façon sportive de se débarrasser à la fois des juifs et des chrétiens, en faisant remonter jusqu'au Père des Croyants l'origine de la religion prophétique. Ils doivent être attribués en réalité au dynamisme interne de la réflexion du Prophète lui-même. Les traits fondamentaux sont acquis dès la période mecquoise. Mohammed remonte à Abraham afin de justifier le caractère propre de sa mission, qui « justifie » Dieu, avant l'envoi prochain du châtiment. Si Abraham avait déjà prêché la même doctrine, il ne l'avait pas accompagnée de monitions, ce qui permet au Prophète d'affirmer « qu'il n'a pas été envoyé d'admoniteur aux Arabes ». Reste à examiner l'objection que l'on peut tirer de l'introduction médinoise de la généalogie des Arabes par Ismaël. Il est d'abord montré que la place de la figure d'Ismaël n'est pas inconnue de la période mecquoise. Si la filiation ismaélienne est mise en évidence à Médine, c'est afin de pouvoir revendiquer contre les juifs la bénédiction biblique, sans pour autant faire des Arabes des privilégiés, car il s'agit dans l'esprit du Prophète de les intégrer dans la communauté de tous les croyants au Dieu d'Abraham. Le peuple arabe se trouve ainsi défini comme un peuple biblique qui, par accident, est demeuré sans Bible jusqu'à la descente du Coran. La mise en évidence de la fondation de la Ka'aba par

Abraham n'a pas d'autre signification. Cette partie de la thèse est complétée par divers appendices, en particulier sur l'ordre chronologique des sourates.

La deuxième partie de la thèse s'attache à définir à propos d'Abraham la nature coranique du rapport foi-révélation, et la conception que se fait le Prophète de l'insertion historique de la révélation. La religion d'Abraham est proprement « Islam », parce que son attitude porte le caractère de la soumission inconditionnée au Dieu unique. Or c'est exactement cette attitude que Mohammed adopte pour lui-même et prêche autour de lui. Le Coran remonte donc jusqu'à la religion d'Abraham afin de sauver le message monothéiste de toute compromission.

Nous ne nous sentons pas qualifié pour discuter en détail cette thèse, exposée avec un grand soin critique et selon de bons principes de méthode. Sur un point la discussion nous a semblé devoir demeurer ouverte, point sur lequel l'A. s'oppose aux vues du P. Abd-el-Jalil. Il s'agit d'un point très important : le sens même de l'histoire selon le Coran. Pour Moubarac, tout le sens coranique de l'histoire pourrait se ramener à un « redimere tempus », puisque au départ les hommes ont connu le Dieu unique, et que l'histoire est née en quelque sorte de leur infidélité, qui a contraint Dieu à utiliser la menace, par la bouche des « admoniteurs ». En conséquence, selon Moubarac, l'idée d'immutabilité prévaut sur celle de développement. La descendance par Ismaël n'a pas pour le Coran la signification qu'avait celle par Isaac pour les Juifs. Elle n'a pas de signification « messianique ». Abraham n'est-il pas celui qui a « quitté son père » à cause de la foi ? La paternité d'Abraham dans la foi est « exemplaire »,

non transmise au sein d'un peuple élu. Cette foi n'atteint pas dans l'Islam un dernier accomplissement. Tous les prophètes ont eu la foi parfaite. Si Mohammed occupe une place unique, c'est parce qu'il renouvelle en sa personne la soumission parfaite d'Abraham, son « Islam », et qu'il achève ainsi l'histoire en la ramenant à son point de départ. Inutile d'ajouter que ce savant et probe travail doit avoir sa place dans toute bibliothèque académique. »

H. CORNÉLIS

Rev. des Sc. Philosophiques et Théologiques, Louvain, t. XLV (1961, pp. 265-270).

* * *

« One of the greatest Islamic scholars to-day, Sir Hamilton Gibb, writes of Islam explicitly as a Christian « engaged in a common spiritual enterprise ». Something similar must be said of the great personal influence of Massignon. Meanwhile Père Abd-El-Jalil has gone further, with his studies of Islamic spiritual movements, and with his little book called *Marie et l'Islam*. The practical field has been well surveyed from an Episcopal point of view, and with a specifically missionary interest, by K. Cragg, who, however, for the most part ignores Catholic developments. The periodical *Operation Reach*, published by the Near East Christian Council Study Program in Islam, and associated with Canon Cragg, is an admirable combination of study with a devotional approach. Perhaps the most interesting development has been the Maronite Fr. Y. Moubarac's deeply original work, *Abraham dans le Coran*; its treatment of the Qur'an is revolutionary, in that it recognises, respects and uses critically the religious intention of

the text; it also seeks in the figure of the Patriarch a common meeting-ground for Muslims and Christians. »

N. DANIEL

Islam and the West, Edimbourg, 1963, p. 306, conclusion de l'ouvrage.

* * *

« Cet ouvrage est la dernière élaboration d'une thèse de Doctorat présentée à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris. Il s'agit en réalité d'un très beau travail de critique textuelle suivi d'une œuvre théologique. Après une introduction où est mise en relief la place primordiale d'Abraham parmi les prophètes coraniques, l'auteur a divisé son livre en deux parties: l'histoire d'Abraham dans le Coran et la critique textuelle, l'histoire d'Abraham dans le Coran et l'exégèse textuelle.

La première partie part d'un fait: l'opinion commune des critiques considère qu'il y a dans le Coran deux figures d'Abraham, celle des anciennes sourates, où il apparaît comme un envoyé de Dieu à son peuple, celle des sourates médiniques, où il devient le premier musulman et le fondateur de la Ka'ba. A cette dualité communément admise, Y. M. oppose sa conviction de l'unité de présentation du personnage. Pour cela, il montre que « le portrait d'Abraham comme type religieux est achevé à la Mecque » et qu'effectivement le Coran maintient dans les sourates les plus récentes qu'« aucun admoniteur n'a été envoyé aux Arabes (avant Muhammad) ». Il s'efforce ensuite de prouver que « le Coran n'ignore pas à la Mecque la généalogie abrahamique des Arabes » et que dans les sourates médiniques il ne fait qu'explicitement cette généalogie,

ce qui l'amène à mettre en relief le rôle d'Abraham comme fondateur de la Ka'ba. Cette première partie s'appuie sur une étude textuelle très approfondie, qui paraît convaincante.

La seconde partie se place sur le plan de l'exégèse. L'auteur oppose à l'exégèse purement critique une « théologie » coranique, chargée de « mettre au jour (les) richesses latentes » dont un message religieux vivant, tel que le Coran, « est plus riche que ne peut jamais l'être son explicitation rationnelle ». Y. M. estime que « dans le Coran, le prophète adhère à la religion d'Abraham d'une façon spontanée et totale ». Aussi « le Dieu d'Abraham est le dieu de l'Islam », « la foi d'Abraham est la foi de l'Islam ». Il faut avouer qu'on passe ici du domaine de la critique à celui de la théologie, où les idées se développent en fonction d'options fondamentales, auxquelles il n'est pas donné à tous de pouvoir adhérer. Malgré cette réserve, la partie théologique est très intéressante, car elle ouvre des perspectives à travers la question si difficile et si passionnante des influences juives dans le Coran. »

J. H.

Archives de Sociologie des Religions (1959, n° 7, p. 132)

* * *

« Die Schwierigkeiten, die dem allseitigen Verständnis religiöser Texte gemeinhin entgegenstehen, sind zu bekannt, als daß sie eines besonderen Hinweises bedürften. Um zu erkennen, in welcher besonderem Masse das für den Koran gilt, genügt ein Blick auf die bänderreichen Kommentare islamischer Theologen ebenso wie auf die zahlreichen Arbeiten, in denen europäische

Gelehrte einzelnen Fragen oder ganzen Fragenkomplexen nachgegangen sind. Die gleichen Schwierigkeiten sind es dann auch, die von Zeit zu Zeit dazu auffordern, die bisher gewonnenen Ergebnisse einer erneuten Überprüfung zu unterziehen.

Im vorliegenden Falle hat es Y. Moubarac in der Theologischen Fakultät des Institut Catholique in Paris vorgelegten Doktordissertation unternommen, den Problemkreis zu untersuchen, der im Koran mit dem Namen und der Person des Abraham verknüpft und allgemein unter der Bezeichnung Abrahamlegende bekannt ist. Dabei scheut er sich nicht, mit Hilfe teilweise scharfsinniger Überlegungen alte Thesen zu revidieren und durch neue zu ersetzen, wenn ihm dies notwendig erscheint. Einer von ihnen wollen wir uns weiter unten näher zuwenden.

Hier zunächst eine gedrängte Übersicht des von Moubarac behandelten Stoffes, der in drei grosse Abschnitte gegliedert ist. Die „Introduction“ bietet in zwei Kapiteln eine Darstellung der koranischen Prophe-
tologie sowie der Stellung Abrahams in ihr und zeichnet schliesslich ein Bild seiner Person wie es sich aus dem Koran selbst ergibt. Ein „Appendice“ enthält eine synoptische Tabelle der Abraham und Loth betreffenden Koranstellen, ein weiter die koranischen Elemente einer Biographie des erstgenannten nebst Übersetzung der diesbezüglichen Textstellen. Den eigentlichen Kern des Buches bilden zwei Hauptteile mit je drei bzw. zwei Kapiteln, deren erster der inneren Textkritik und deren zweiter der Exegese gewidmet ist. Teil I behandelt die Frage der sogenannten „zwei Abrahams“ (s.u.), die Gestalt Ismaels und die Errichtung der Ka'ba. Ihm angeschlossen sind drei Anhänge mit einer synoptischen

Tabelle der von Abraham, Isaak und Ismael handelnden Textstellen, einer Untersuchung über die Bezeichnung *dabih*, und Bemerkungen zur Chronologie der Suren. Teil 2 indes setzt sich eingehend mit den im Koran vertretenen Auffassungen von der Identität der Religion Abrahams und der des Propheten Mohammed auseinander, um sich dann der koranischen Geschichtskonzeption und der Rolle, welche Abraham in dieser spielt, zuzuwenden. Es ist nur verständlich, da die beiden dazugehörigen Anhänge eine Untersuchung des Terminus *hanif* und eine erneute Sichtung der Quellen des Korans beinhalten.

Die kurze Inhaltsübersicht allein schon zeigt, welche Fülle von Fragen der Verfasser behandelt hat. Besonderes Interesse darf unter ihnen zweifellos die wegen ihrer zentralen Stellung wichtige Frage nach einer Entwicklung der Gestalt Abrahams im Koran beanspruchen. Bekannt ist die von Snouck Hurgronje vertretene und später von Wensinck in die *EI* (1. Aufl., s.v. *Ibrâhîm*) übernommene. These, derzufolge Abraham in den Suren der mekkanischen Zeit lediglich — wie auch die anderen koranischen Propheten — als Sendbote Gottes an sein Volk auftritt, in den medinischen Suren dagegen, infolge des Konflikts Mohammeds mit den Juden, zum Vertreter des reinen Monotheismus und zusammen mit seinem Sohne Ismael zum Erbauer der Ka'ba wurde. Die hiervon abweichende Meinung Moubaracs lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ohne eine Entwicklung der Abraham-legende zu leugnen, lässt sich nachweisen, dass diese in ihren wesentlichen Punkten schon in mekkanischer Zeit ausgebildet war und ohne Bruch der Kontinuität bis in die medinische Zeit fortbestand, d.h., Abraham galt

Mohammed bereits in der Periode seiner Verkündigung als Vertreter des reinen Monotheismus und wurde von ihm schon frühzeitig mit dem mekkanischen Heiligtum der Ka'ba in Verbindung gebracht. Die Annahme dieser beachtenswerten These hätte zur Folge, dass man sich die Entwicklung von den politischen Notwendigkeiten des Augenblicks beeinflusst vorzustellen hätte, als das bislang geschehen ist; wie Moubarac überhaupt im Verlaufe seiner Untersuchungen stets geneigt ist, religiösen Momenten in Mohammeds Denken die Priorität vor politischen zuzuerkennen.

Die weitere Forschung wird, wie bei der soeben skizzierten Frage, so etwa auch bei des Verfassers Ansichten über die in der Koranforschung angewandten Methoden oder bei seinen Bemerkungen zur chronologischen Klassifizierung der Suren erweisen müssen, inwieweit sie vertretbar sind. — Schade ist nur, dass das anregend geschriebene Buch durch eine Anzahl von Druckfehlern, namentlich bei der Wiedergabe von transkribierten Koranzitaten, verunziert wird. »

MANFRED FLEISCHHAMMER, Halle (Saale)
ZDMG, CXI, fasc. 1, pp. 189-190.

* * *

« M. Y. Moubarac est bien connu des lecteurs du *Muséon* par son étude sur *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique* (t. LXVIII, 1955, pp. 93-135; 325-368). Il est l'animateur de la *Revue des Etudes Islamiques* publiée sous la direction de M. Louis Massignon dont le Liminaire sonne, au début du présent ouvrage, comme les sept trompettes des sept Anges de l'Apocalypse. On sait

le soin avec lequel M. Moubarac rédige la bibliographie de la *R.E.I.* Bien que, dans cette étude sur *Abraham dans le Coran*, il ne tienne pas compte de l'investigation épigraphique des sources préislamiques, il a fourni les preuves de sa compétence en cette matière dans l'article que nous venons de citer et dans deux articles de *R. E. I.* (1955 et 1957) qui peuvent servir d'introduction aux études épigraphiques sud-sémitiques.

M. Moubarac a déjà abordé à plusieurs reprises les problèmes concernant Abraham dans ses relations avec l'Islam. Ces travaux d'approche ont été utilisés dans la partie critique du présent travail qui a subi ainsi des remaniements depuis le temps où il a valu à son auteur le doctorat en théologie à l'Institut catholique de Paris.

L'ouvrage comprend deux parties précédées d'une longue introduction. Celle-ci traite des prophètes coraniques et de la place qui revient parmi eux à Abraham. La première partie a pour objet l'histoire d'Abraham dans le Coran et la critique textuelle; la seconde partie envisage cette histoire du point de vue de l'exégèse textuelle. M. Moubarac témoigne d'une connaissance parfaite du Coran et d'une information très étendue de la littérature de son sujet. De la lecture de ce livre touffu, mais solidement documenté, se dégage la figure du Père des croyants magistralement tracée, tant qu'elle se maintient sur le plan statique. On peut se demander toutefois si cette figure se détache avec autant de netteté et de précision sur le plan dynamique, c'est-à-dire sur le plan de l'évolution historique et doctrinale. Ici intervient la chronologie des sourates. Il s'agit avant tout d'établir la filiation abrahamique des croyants par Ismaël dès les débuts de la prédication à la Mekke. Les arguments tirés de la structure des

noms et de la terminologie méritent d'être pris en considération sans toutefois, semble-t-il, exiger l'adhésion. Faire l'histoire du Prophète et du Coran en se basant uniquement sur l'étude du texte coranique est une entreprise qui mérite d'être tentée, mais qui ne se suffit pas à elle-même. Il importe de tenir compte du milieu « arabe », comme le dit M. Moubarac. « Seule en effet la connaissance du milieu 'arabe' tel qu'il doit nous être restitué non seulement par la poésie anté-islamique mais encore par les inscriptions sud-sémitiques nous permettra de situer correctement le Livre sacré de l'Islam selon son environnement historique intégral et dans une évolution justement suivie de son interprétation orale » (p. 10).

Les réactions à la prédication du Prophète suscitées par les Juifs de Médine sont un fait historique qui ne peut être négligé. La chronologie des sourates — et, comme l'observe avec raison M. Moubarac, de fragments importants de sourates — en dépend, selon Snouck Hurgronje et d'autres islamisants.

Est-il légitime aussi de construire une synthèse religieuse coranique fondée uniquement sur la personne d'Abraham? L'auteur ne se dissimule pas que d'autres matériaux devraient être apportés à cet édifice. Il se propose de s'acquitter de cette tâche dans l'avenir; faisons-lui confiance.

Pourrait-on souhaiter enfin que l'exégèse coranique soit maintenue, elle, sur un plan coranique, sans que les textes du Coran soient interprétés « à une lumière purement chrétienne », pour reprendre les termes du R. P. J. Jomier que nous citons dans ce même fascicule (*Bible et Coran*, p. 117).

M. Moubarac est parvenu à donner d'Abraham

dans le Coran une image qui donne à cette étude tout son attrait. Le lecteur musulman, juif et chrétien, la considérera avec une sympathie qui vaudra à l'auteur des titres à une réelle gratitude. Et c'est là un résultat durable qui préparera les voies à un dialogue fructueux, plus qu'une exégèse destinée à élaborer une unité de doctrine qui, on peut le craindre, ne donnera entière satisfaction à aucune des parties en cause.

G. RYCKMANS

Le Muséon, Louvain, 1959.

* * *

M. l'abbé Y. Moubarac, prêtre du rite maronite, ancien élève de l'Institut Catholique de Paris, a soutenu, le 10 mai, une thèse de théologie sur « Abraham dans le Coran ». En présence de S. Exc. Mgr Blanchet, recteur, et de Mgr Fougerat, vice-recteur, le jeune candidat expose les résultats d'une étude très personnelle. On sait que Mahomet avait reconnu en Abraham le type de sa foi au Dieu unique, mais les historiens pensaient que c'est seulement après l'hégire que la figure du patriarche biblique prit toute son importance aux yeux du Prophète. Les préoccupations politiques l'emportant, Mahomet découvrit en Abraham le père d'Ismaël, et donc de la race arabe dont il se proclamait le prophète et le fondateur de la Caaba mecquoise ainsi que du pèlerinage. En se rattachant directement au Père des Croyants, il écartait les prétentions des scripturaires chrétiens et surtout juifs.

A l'encontre de cette théorie, presque universellement admise, l'abbé Moubarac montre que Mahomet fut et reste essentiellement le prophète du monothéisme,

et que le portrait d'Abraham, dans ses traits essentiels, était déjà esquissé à la Mecque, c'est-à-dire avant ses discussions avec les Juifs de Médine qui récusait au nom des Écritures sa mission. Abraham n'est pas tant le père d'Ismaël — personnage secondaire dans le Coran — que celui de tous les Croyants c'est-à-dire de tous ceux qui se rendent à la volonté du Dieu unique et y trouvent la paix — tel serait le double sens du mot « islam » — et partout Mahomet lui-même, s'il est « le sceau des prophètes », ne fait pourtant que proclamer à nouveau, et en particulier pour ses compatriotes arabes, le message déjà révélé à Abraham et à toute l'humanité. Religion qui n'est pas le simple déisme, mais la foi au Dieu d'Abraham et de Jésus. L'abbé Moubarac reconnaît pourtant une différence essentielle entre l'Abraham biblique et l'Abraham coranique : le premier est avant tout le dépositaire de la promesse, le second le champion du monothéisme. Aussi l'Islam n'est-il pas une religion historique en un sens aussi plein que le christianisme.

Le jury fut unanime à reconnaître tout ce que cette thèse apportait de nouveau, et à louer la qualité de la méthode et l'ampleur de l'information. M. l'abbé Starcky [signataire de ces lignes, patron de la thèse; Ndla] souligne que le sens des valeurs spirituelles avait permis au jeune candidat de reviser des positions critiques qui paraissaient acquises, mais demande au candidat de serrer encore de plus près la comparaison entre le Coran et la Genèse ou les Epîtres de saint Paul, et aussi de préciser ce qu'il entendait par révélation à Abraham de l'unité divine. Le R.P. Abd el Jalil félicite le jeune prêtre libanais d'avoir saisi par le dedans tout ce que le Coran a

d'authentique, et d'avoir ouvert à ses frères musulmans les voies d'un approfondissement religieux à partir de leurs propres Écritures. Le R.P. Daniélou montre tout l'intérêt du chapitre consacré par le candidat à la question de savoir si le Coran présentait la religion comme une histoire. Il souligne l'analogie entre la pensée de Mahomet, qui voit en Jésus l'un des prophètes chargés de ramener périodiquement le monothéisme à sa pureté primitive et les judéo-chrétiens, qui n'ont pas saisi que la venue de Jésus était le terme des interventions salvifiques de Dieu. Le R.P. Abd el Jalil fait remarquer que la personne de Jésus se présentait dans le Coran comme entourée de mystère, ce qui interdisait une solution radicale.

Mgr le recteur félicite le nouveau docteur, qui a obtenu la mention suprême, de la rigueur et de la probité de son travail, et aussi de son courage intellectuel. Il souligne l'intérêt considérable que présentera la publication de sa thèse, qui permettra à l'Islam de mieux comprendre tout ce qu'il a de commun avec le christianisme. »

Jean STARCKY

Extrait du Journal *La Croix*, en date du 29 mai 1951 (72^e année, N^o 20.768)

* * *

« Étudier les « figures bibliques » dans le Coran, c'est prendre position sur « l'originalité » du fondateur de l'Islam, autrement dit, sur ce qui nous paraît en fin de compte un faux problème. On a certes abusé sur ce point comme sur tant d'autres, de la méthode comparative et la réaction là-contre inaugurée notamment par M. Massignon n'est que juste et salutaire. Exagérer

cette réaction en vertu de postulats métaphysiques ou, comme c'est le cas dans le présent livre, par un certain manque de souplesse à la fois dans la partie constructive et la partie critique de l'enquête (hâtons-nous d'ajouter que le sérieux et la diligence de celle-ci commandent l'estime et le respect), voilà qui n'est peut-être pas très expédient.

Pour parler plus clairement, la tentative de M. Moubarac de retracer le développement de la figure d'Abraham dans le Coran comme une expérience religieuse de Mohammed est parfaitement justifiée et, malgré quelques bavures de forme, assez heureuse.

Était-il cependant nécessaire, pour mettre en évidence l'authenticité de l'expérience religieuse du prophète des Arabes, de partir en guerre contre la recherche des « sources » étrangères du Coran et la méthode comparative, surtout en choisissant, plutôt malencontreusement, comme cible à ses attaques le livre certes utile sur quelques points, mais faible et incomplet dans l'ensemble, de feu David Sidersky, dilettante en matière d'orientalisme et ignorant l'arabe.

Il tombe sous le sens, et il a été maintes fois redit, que les enseignements reçus par Mohammed, les emprunts conscients et inconscients qu'il fit à ses informateurs, Juifs ou Chrétiens, orthodoxes ou hérétiques, furent assimilés et élaborés par lui à sa manière ! Or cette manière comporte aussi bien les contresens involontaires et, plus tard, les coups de pouce habiles que l'application à son propre cas et la récréation dans sa conscience intime d'attitudes et de situations qu'en toute bonne foi il croyait avoir été celles des prophètes de jadis : sa quête de Dieu, l'incompréhension et la persécution auxquelles il se trouva en butte de la part

de ses concitoyens, l'incrédulité et les railleries qu'il rencontra de la part des Juifs ont toujours formé le lot terrestre des envoyés de Dieu. Quant à la forme des récits et donc l'ampleur des détails narratifs, les suppressions et simplifications qui engendrent parfois l'incohérence, il faut songer, M. Moubarac l'a-t-il assez fait, au genre littéraire du Coran, surtout des sourates mecquoises: révélation heurtée, prédication passionnée au rythme souvent incantatoire.

Dans la mesure où les analyses consciencieuses, encore que peut-être un peu trop systématiques et raides, de M. Moubarac, aident son lecteur à suivre les démarches de la méditation de Mohammed sur la « typologie » d'Abraham préfigurant sa propre vocation et sa propre carrière prophétique, l'ouvrage est une contribution fort estimable à l'étude psychologique des origines de l'Islam. En tant que critique de la méthode historique, il enfonce, nous le craignons, des portes ouvertes et combat parfois, oserions-nous dire, des moulins à vent. »

G. VAJDA

RHR, 1959, pp. 249-250.

« Thèse de doctorat de la Faculté catholique de Paris.

Le souvenir d'Abraham est repris dans 25 sourates du Coran. Mais son exaltation ne répond-elle pas à l'intention du fondateur de l'Islam de se rattacher directement au Patriarche à travers la postérité d'Ismaël par-dessus Moïse et Jésus, c'est-à-dire indépendamment des Juifs et des Chrétiens? N'y a-t-il pas, en ce sens, une différence entre les sourates de l'époque mekkoise

et celles de l'époque médinique, correspondant à une désillusion politique du Prophète, c'est-à-dire au total deux Abraham? De telles questions ne soulèvent pas seulement des problèmes d'exégèse textuelle: elles concernent le sens entier de la religion islamique et sa philosophie de l'histoire. Par cette double voie, l'A. montre que Muhammad est sauf de ce soupçon de tactique ou d'imposture: l'effort du créateur de l'Islam pour justifier le renouvellement de l'engagement primitif de l'humanité à travers Noé, Abraham, Moïse, Jésus et lui-même s'enracine dans sa conviction monothéiste la plus profonde qu'«il n'est point de Dieu, sauf Dieu». Ainsi l'hégire de Muhammad reproduit l'hégire d'Abraham lui-même. La discussion, fondée sur la confrontation des textes, est coupée de nombreux appendices critiques. »

G. VAJDA

(Bibliographie de la Philosophie)

* * *

« The author of this book has tried to do two things. He has tried to discuss critically the theory first put forward by Snouck Hurgronje and generally accepted by Western orientalists, to the effect that the figure of Abraham was used by Muhammad during his Medinan period as a means of asserting his independence of the Jews. Secondly, he has tried to give an exposition of the religious validity of the figure of Abraham in the Qur'an. In his first aim he cannot have been said to be very successful. He is out of sympathy with the critical approach of European Orientalists and often fails to see obvious objections to the theories he is propounding. The best that can be said of this side of the work is that

time to time he makes points worthy of consideration by the critical Orientalist.

On the other hand, there is much profound insight in his treatment of Abraham as an embodiment of the essential religious experience of mankind. The Quranic picture of Abraham, considered as a single whole (cf. pp. 91-95), presents "the stages in a spiritual way" which reflected Muhammad's own experience and became a model for the experience of later Muslims. A work of this kind really makes it possible for Christians and Muslims to enter into a genuine conversation with one another, and for this it may be warmly commended. »

W. MONTGOMERY WATT

JRAS, 1959, pp. 3 et 4

(1) Cet abondant compte rendu paru dans *la Revue Thomiste* en 1964 a été allégé de ses nombreuses notes. Relevant essentiellement des citations de l'ouvrage analysé, ces notes font mieux connaître l'ouvrage et témoignent du soin avec lequel il a été recensé. Mais elles ne sont pas essentielles à la pensée de l'auteur du c.-r., propos de la présente insertion.



LE MONOTHÉISME
CORANIQUE ET SES TÉMOINS

L’AFFIRMATION MONOTHÉISTE DANS LE CORAN

Depuis les travaux de Brockelmann (1), le monothéisme des Arabes pré-islamiques est devenu, au même titre que celui des autres peuples de l’ancien Orient, une donnée commune de l’Histoire des Religions. Que cela confirme ou évacue l’hypothèse célèbre de Renan qui reconnaissait aux Sémites « *un tempérament monothéiste* » (2), il est maintenant aisé de retrouver chez les Arabes proprement dits, tels les Thamudéens, les vestiges les plus certains d’un culte d’« *al-Ilah* » ou « *El* », nom divin repéré chez tous les anciens Sémites (3).

En ce qui concerne les Arabes du Hijâz, le Coran lui-même nous atteste leur foi en Allah :

29, 61 : « *Si tu leur demandes : Qui a créé le ciel et la terre et soumis le soleil et la lune ? ils répondent : c’est Allah.* »

(1) D. C. BROCKELMANN, *Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheismus*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1922, pp. 91-121.

(2) Cf. W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la Religion*, trad. de l’allemand par A. LEMONNYER, Paris, 1928, p. 246.

(3) Cf. J.-M. LAGRANGE, *Etudes sur les Religions sémitiques*, Paris, 1903, et les études de J. STARCKY, que nous utilisons principalement ici : *Le Nom divin El*, in *Mél. Hrozny, Archiv Orientalni*, XVII (1949), n^{os} 3-4, pp. 383-386 ; *Les Peuples Sémites et le Monothéisme*, in *Al-Mashriq* (Beyrouth), XLII (1948), fasc. I^{er}, pp. 169-184, mis en arabe par M. DOUMITH, *Abraham et l’Histoire*, in *Abraham, père des Croyants* (Paris), Cerf, 1951, pp. 17-30.

63: *Si tu leur demandes : Qui a fait descendre l'eau du ciel et fécondé à nouveau la terre après sa mort ? ils répondent : c'est Allah. »*

C'est encore Allah qu'ils invoquent dans les dangers imminents, ceux de la mer en particulier, quitte d'ailleurs à L'oublier une fois qu'ils ont remis le pied sur la terre ferme et retrouvé leurs idoles familières: 29, 65; 31, 31. C'est au nom d'Allah aussi qu'ils prononcent « *leus serments les plus solennels* » (formule consacrée dans le Coran, 35, 40; 24, 53; 6, 109; 5, 58; etc.). C'est de Lui enfin qu'ils ont reçu des ordres, par l'entremise de leurs ancêtres et pour Lui qu'ils observent certains tabous, comme d'ailleurs pour les autres divinités qu'ils Lui associent, 6, 139; cf. encore 39, 46; 37, 35; 40, 12 et *infra*, les références concernant l'appellation de « Rahmân » (4).

Le Coran utilise par ailleurs certains « noms divins » qui semblent avoir été familiers à la dévotion de ses auditeurs et dont on retrouve, de fait, les principaux, dans les monuments des divers peuples sémitiques:

— « *Rabb al-'âlamîn* » ou « *Seigneur de l'univers* »; cf. le palmyrénien מר א כל ou מר א עלמא (correspondant à παντοκράτωρ et selon la dialectique de l'ἄλων et du κόσμος à χρονοκράτωρ ou κοσμοκράτωρ titres de Baal-Shemîn (le Maître des Cieux) ou du dieu anonyme (5); cf. encore « *El-'Olâm* » ou « *Dieu d'Eternité* »,

(4) Cf. TOR ANDRAE, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. J.-G. DEMOMBYNES, Paris 1945, pp. 22-4.

(5) Cf. *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Pars II, 3912, 3986, 3989, 3990 et 3398; F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, Paris, 1929, p. 269, note 109; A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, p. 208.

Gen. 21, 33, équivalent au « *Malek-ab-shanîm* », « *Roi père des années* », retrouvé sur des inscriptions de Ras-Shamra (6);

— « *Ilah abîk* », « *le Dieu de ton père* », et « *le Dieu* », absolument, retrouvé sur des tablettes cappadociennes de l'époque de Hammourabi; cf. Gen. 46, I ss.; 49, 24 ss. et Coran 2, 127; 26, 25; 37, 126;

— « *Allah akbar* », « *Dieu est grand* », 74, 3, correspondant au nom propre accadien « *Rab-Ilu* » (textes cunéiformes du troisième millénaire);

— en Phénicie, « *le Créateur de Tout* », « *le Créateur du ciel et de la terre* », « *le Dieu juste et sage* », et « *L T F N* » que rien n'empêche de vocaliser comme l'arabe « *LaT-FaN* », analogue au « *Latîf* » coranique, 6, 103; 12, 100; 42, 19;

— l'appellation très connue de « *Rahmân* », « *Miséricordieux* », sorte de nom propre de Dieu dans le Coran, 17, 110; 19, 88; 20, 5; 21, 36; 27, 30; 43; 45; 78, 37 et la sourate 51 qui porte ce nom, 55, 1; accolé le plus souvent à « *Rahîm* » (au début de toutes les sourates sauf une); on retrouve le dieu Rahîm chez les Arabes du Nord, les Safaïtes et les Palmyréniens; « *Rahmanan* » chez les Arabes du Sud (Sabéens); il se rencontre plus de cent fois dans les noms théophores (7), et dans les inscriptions judaïsantes il qualifie « *le Dieu d'Israël, roi de Juda* », tandis que dans les chrétiennes, il est introduit dans des formules trinitaires pour désigner Dieu le

(6) Cf. H. VIROLLEAUD, in *Syria*, 1932, p. 131; J. STARCKY, *Abraham et l'Histoire*, p. 25.

(7) G. RYCKMANS, *Les inscriptions monothéistes sabéennes*, Louvain, 1937, I, 199-205; ID., *Les Religions arabes préislamiques*, in *Histoire générale des Religions*, publiée par M. Gorce et R. Mortier, Paris, 1947, p. 314.

Père (« *Rahmanan, et son Messie et l'Esprit-Saint* »); cf. encore le « *Rîminu* » babylonien;

— « *le Dieu élevé* », « 'alî » ou « *muta'alî* », 22, 61; 31, 30; l'« *El-'Eliôn* » biblique, « *créateur des cieux et de la terre* », Gen. 14, 19-20, vénéré par les Sud-arabiques sous le nom d'« *El-Ta'lay* », par les Araméens sous le nom de 'Eliôn (stèle de Séfiré, VIII^e siècle), par les Phéniciens sous celui de « *Baal-Shemim* » (« *Baal-Shemin* », en araméen) et que l'on retrouve spiritualisé en quelque sorte dans la dévotion des Palmyréniens pour le « Dieu inconnu ». Ainsi un autel est dédié par leur président du Sénat *au Dieu Unique, Un et Miséricordieux* (8);

— enfin l'appellation coranique de « *Rabb al-Bait* » ou « *Seigneur de la Maison* », 106, 3; cf. II, 76, qui n'est autre que le Dieu du sanctuaire mekkois, la Ka'ba (9).

Ces différentes données posent un certain nombre de problèmes qu'il ne peut être question d'élucider ici: Quel a pu être le mode d'accès de ces divers peuples, de culture plus ou moins évoluée, à de telles conceptions religieuses, relativement élevées. Ne supposent-elles pas chez ces « Primitifs » une bien grande puissance d'abstraction?

Qu'il suffise de remarquer en ce qui concerne les Arabes pré-islamites, qu'on ne peut parler à leur sujet d'emprunt au Judaïsme ou au Christianisme⁴. On ne saurait non plus prétendre avec Wellhausen (10) que

(8) H. SEYRIG, *Antiquités syriennes*, I, p. 118; III, p. 188.

(9) H. LAMMENS, *L'Arabie occidentale*, Beyrouth, 1924, pp. 133-6, 152-5 et 59.

(10) J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidenthums*, Berlin, 1897, pp. 218 ss.

leur conception d'Allah ait été une création du langage courant, le dieu (al-ilâh) de chaque tribu étant devenu le Dieu tout court, « *Allah* », commun à toutes les tribus (11).

On peut supposer aussi que cette croyance ne nécessite pas une grande puissance d'abstraction. La conception d'un Dieu unique n'est pas nécessairement « spirituelle », à un point de vue philosophique, mais peut très bien s'accommoder, sur la voie d'une évolution religieuse ascendante ou régressive, de représentations imaginatives plus ou moins épurées.

Reste le problème qui ne peut être éludé ici et qui revient à mesurer l'originalité de l'affirmation monothéiste du Coran par rapport à ce monothéisme de la Jâhiliya. S'il est possible de reconstituer à partir du Coran tout un portrait du Dieu pré-islamite (12), et, réciproquement, à partir des données sémitiques primitives, de retrouver les différentes appellations coraniques, quel aura été « l'irréductible » de la prédication du Prophète mekkois ?

L'affirmation monothéiste du Coran ne semble pas, selon certains auteurs (13), avoir été sa toute première formulation religieuse. Les Arabes du Hijâz connaissant Allah, Muhammad n'aurait pas eu à leur apprendre Son existence, mais il aurait commencé par les menacer de Son jugement imminent. Il aurait été un prophète

(11) Cf. TOR ANDRAE, *o. c.*, pp. 24-5; W. SCHMIDT, *o. c.*, p. 244. Il ne peut être question non plus d'identifier Allah avec Hubal, le dieu dont la statue était érigée à l'intérieur même de la Ka'ba. Cf. J. WELLHAUSEN *o. c.*, p. 75.

(12) D. B. MACDONALD, article *Allah*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, 1926, I, p. 304.

(13) Cf. TOR ANDRAE, *o. c.*, pp. 53 ss.

au sens que ce mot présente dans l'arabe ancien, le « nabî » étant celui qui apporte une annonce religieuse et eschatologique (14).

La chose ne saurait cependant être établie. Aussi, quand même il serait prouvé que la sourate 74 est antérieure à la sourate 96, autrement dit que la menace du jugement a précédé l'annonce du Dieu Créateur de l'Univers, celle-ci garderait par rapport à celle-là une antériorité de l'ordre de la fin. Le Jugement et la Résurrection ne sont que des manifestations de la Puissance de Dieu, au même titre que la Création première toujours renouvelée, et toutes ces données ne sont mises en avant que pour ramener les cœurs à la crainte du Maître unique des Esprits et des Hommes. Il est évident par ailleurs que, si la prédication du monothéisme n'est pas la première, chronologiquement, des données coraniques, elle est bien, à partir de l'ensemble du Livre sacré, sa donnée la plus centrale et constitue l'essentiel de la doctrine. La répétition inlassable du nom d'Allah, près de 2700 fois à travers le Coran, et le retour fréquent des différentes formules qui proclament son unicité (15), donnent au Livre

(14) Cf. Coran 78, 2; 38, 67 et 88; 53, 37; etc. P. CASANOVA, in *Mahomet et la Fin du Monde*, Paris, 1913, a exagéré ce point de vue et voulu faire de l'eschatologie le thème directeur de toute la prédication du Prophète arabe.

(15) 112, 1-4: « Dis: C'est Dieu, Unique, Dieu le Seul, Il n'a point engendré ni n'a été engendré, Il n'a point d'égal »; 20, 6: « Dis: il n'y a point d'autre dieu que Lui, Il a les plus beaux noms »; 2, 256: « Dieu, il n'y a point d'autre dieu que Lui, le Vivant, le Subsistant », et tout ce verset dit du Trône, l'un des plus vénérés du Coran; 10, 68: « Ils ont dit: Dieu a pris des enfants; gloire à Lui, Il se suffit à Lui-même, Il possède ce qu'il y a aux cieux et sur la terre »; 40, 64: « le Créateur de toutes choses, il n'y a point d'autre dieu que Lui »; 59, 22-4: « C'est Lui, Dieu, il n'y a point d'autre dieu que Lui, Connaisseur de l'Inconnaissable et du Témoignage, le Rahmân, le Miséricordieux. C'est Lui, Dieu, il n'y a point d'autre

sacré un cachet propre et comme sa marque la plus authentique.

Aussi peut-on dire déjà, quelle que soit la réponse donnée à la mesure d'originalité de l'affirmation monothéiste dans le Coran, que cette affirmation est la donnée coranique par excellence et le nœud vivant de toute la prédication prophétique. Il en sera de même pour l'Islam. Si le monothéisme n'est pas non plus son apanage exclusif, il est bien son bien le plus précieux et, à l'égard de toutes les autres structures religieuses, ce qu'il présente comme fondant la sienne propre. Aussi la « shahâda » de l'Islam (« je témoigne qu'il n'y a point de dieu que Dieu ») (16) est-elle, plus encore que le Shema' Israël ou n'importe quelle confession de foi chrétienne, l'« acte » religieux le plus efficace, puisqu'indépendamment de tout rite, il suffit de la réciter pour devenir membre de la Communauté des Croyants.

En fait, le travail principal de Muhammad aura été d'épurer la foi de ses compatriotes qui croyaient en Allah, mais ne se faisaient pas faute de lui « associer »

dieu que Lui, le Roi, le Très Saint, le donneur de la Paix, de la Confiance, de la Sécurité, le Puissant, le Violent, le Superbe, qu'Il soit glorifié au-dessus de tout ce qu'ils lui associent. C'est Lui, Dieu, le Créateur, le Novateur, le Formateur. Il a les plus beaux noms et tout ce qui est aux cieux et sur la terre le chante, Il est le Puissant, le Sage »; « O mon peuple, adorez Dieu; vous n'avez point d'autre dieu que Lui », 11, 2, 28, 52...; 13, 36: « Dis: J'ai reçu l'ordre d'adorer Dieu et de ne rien associer à Lui »; 18, 36: « C'est Dieu mon Seigneur, et je n'associe personne à mon Seigneur »; 16, 53: « Et Dieu dit: Ne prenez pas deux dieux, il n'y en a qu'un, craignez-Moi donc »; 27, 9: « O Moïse, c'est Moi Dieu, le Puissant, le Sage »; 28, 30: « O Moïse, c'est Moi Dieu, le Seigneur de l'Univers »...

(16) Cf. L. MASSIGNON, *La Passion d'Al-Hallaj*, Paris, 1922, pp. 583-587. La seconde partie de la shahâda (« et que Muhammad est l'Envoyé de Dieu ») séparée de la première, dans la récitation rituelle, par une pause (ou récitée par certains à voix plus basse), mentionne celui qui a témoigné pour la grande vérité du Dieu Unique et sur le témoignage duquel se fonde celui des Croyants.

d'autres divinités. Cela même aura été l'une des principales difficultés, au point de vue « pédagogique » de la transmission de son message prophétique. Psychologue né, Muhammad ne voulait pas brusquer inutilement ou offenser les susceptibilités religieuses de sa patrie, à laquelle il était et demeura toujours attaché. Il est naturel de supposer, et certains échos de la Tradition y poussent, que le Prophète, dans la ligne même d'une foi monothéiste intransigeante, ait cherché, au début de sa mission tout au moins, certaines voies, sinon de « conciliation » avec les croyances associationnistes, du moins de « sublimation » de ces mêmes croyances et des cultes qui les exprimaient. L'épisode des trois déesses mekkoises, Manât, Al-Lât et Al-'Ozzâ, dont il est question dans la sourate 53, et auxquelles aurait été concédé, un temps (l'espace d'un matin à une révélation vespérale), une certaine puissance d'intercession auprès d'Allah, est assez typique de cette mentalité ou « méthode » du Prophète débutant, quelles que soient les modalités de l'interprétation historique que l'on donne au fait (17). Il est certain par ailleurs que le Coran concède aux Anges, « *avec l'agrément d'Allah* », cette même puissance d'intercession refusée aux déesses mekkoises (cf. l'addition tardive de 53, 25 ss.).

Mais cela même montre à sa manière la puissance d'attachement du Prophète à la foi monothéiste et la force de son témoignage pour le Dieu Unique. La question des déesses ne se poserait pas, ni les complications de son interprétation n'auraient de sens, s'il

(17) Cf. TOR ANDRAE, *o.c.*, pp. 17-22, d'après CAETANI, *Annali*, I, 272 ss.

n'était certain par ailleurs qu'il n'est pas d'aversion plus grande au cœur de Muhammad que celle qu'il nourrit pour ces « *vanités* » que l'on invoque en dehors du seul « *Vrai* », ou mieux, du seul « *Réel* », « *al-Haqq* », 22, 6, 31, 30; 24, 25. Non moins expressif encore est l'état de déchéance morale irrémédiable où le Coran place les idolâtres, puisque tout péché est considéré comme rémissible, sauf celui d'« *associer* », 4, 51, 116; etc...

Le Coran apporte à la mentalité de l'associateur, expression d'une conscience religieuse double, une compréhension affinée, et sa puissance d'affirmation ne surpasse pas sa pénétration psychologique.

29, 24: « *Abraham dit: En vérité, vous n'avez pris des idoles en dehors de Dieu que par un amour concerté pour vous-mêmes en la vie présente (18). Mais au jour de la Résurrection, vous vous renierez les uns les autres et vous maudirez les uns les autres, votre refuge sera le feu et vous n'aurez personne pour vous défendre.* »

Sur les lèvres du Patriarche s'adressant à ses persécuteurs (on vient de le jeter au feu, mais Dieu l'en a délivré), le Prophète mekkois interpelle ses contributeurs et dévoile, à l'origine de leur duplicité religieuse, une sacrilège complicité sociale. Vous connaissez bien Allah, semble-il leur dire, mais vous vous aimez trop vous-mêmes et vous préférez à son culte des intérêts que vous avez réussi à rendre communs, alors que vous avez toujours été ennemis. Vous cherchez donc en dehors d'Allah, des êtres qui se prêtent mieux à vos

(18) Suivant les multiples vocalisations possibles, plusieurs interprétations sont données de ce dernier membre de phrase. Cf. Tabari au commentaire de ce verset.

desseins pervers et réalisent au gré de vos basses sollicitations, les désirs de vos cœurs attachés à ce monde qui passe (19). Le culte d'un Dieu unique, « en dehors duquel il n'y ait point de recours », manque par trop d'assurance à votre estimation de commerçants et exige trop de risque et de détachement, de vos âmes immiscées dans les affaires. Vous lui préférez de beaucoup des divinités qui soient plus à votre portée et mieux apparentées avec vos coutumes et institutions (20).

Ce point de vue psychologique et social rejoint en fait l'essentiel de la présentation théologique du Monothéisme dans le Coran. Celle-ci se trouve être en effet l'aboutissement et la réalisation d'une voie qu'on pourrait dire « morale » ou « ascétique » plutôt qu'intellectuelle. A l'encontre d'un associationnisme qui s'accommode trop bien d'un certain état social ou revêt trop aisément les aspects de la Nature dans sa splendeur ou ses forces, le Coran prêche un culte de Dieu qui commande de briser s'il le faut avec tous les liens sociaux et ne peut en aucune façon pactiser avec quoi que ce soit de l'ordre de la matière.

(19) Voir, indépendamment du Coran, une interprétation analogue de la mentalité primitive par le célèbre historien des Religions, ANDREW LANG, dans son ouvrage *The Making of Religion*, Londres, 1898, pp. 257 ss., et dans le même sens, Th. PREUSS, *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, Psychologische Forschung*, Berlin, II, 1922, p. 207; citations dans SCHMIDT, *o.c.*, pp. 228-9 et 254.

(20) Le culte de plusieurs dieux favorise par contre les divisions et dissensions tribales, chaque tribu considérant le dieu comme son bien ou sa propriété. Ce sera, nous le verrons tout à l'heure, l'une des révélations coraniques maîtresses qui découvrira aux Arabes, dans le culte du Dieu unique d'Abraham, le fondement de leur unité tant politique que religieuse au sein de l'Univers croyant.

C'est encore un passage abrahamique, et l'exemple du Patriarche (et de Muhammad), qui nous donne de cette « voie » une des expressions les plus concrètes :

6, 74: *« Et (raconte) quand Abraham dit à son père Azar : Comment prends-tu des idoles pour dieux ? Je te vois là, ainsi que ton peuple, dans un égarement évident. »*

75: *Aussi avons-Nous (c'est Allah qui parle) déroulé aux yeux d'Abraham le royaume des cieux et de la terre, afin qu'il fût du nombre des croyants affermis.*

76: *Une fois qu'il s'en fut seul la nuit, il aperçut une étoile. Il dit : « C'est mon Dieu ! » Mais quand elle disparut : « Ah ! dit-il, je n'aime rien de ce qui disparaît ! »*

77: *Il vit alors la lune se lever et dit : « Voici mon Dieu ! » Mais quand elle disparut : « Ah ! dit-il, si Dieu ne me guide, je serai du nombre des Égarés ! »*

78: *Il vit enfin le soleil surgir à l'horizon. « C'est mon Dieu ! dit-il, celui-là est plus grand ! » Mais quand le soleil se coucha à son tour, Abraham s'écria : « O mon peuple, je suis innocent de ce que vous associez (au Dieu Unique). »*

79: *J'ai dirigé ma face vers Celui qui a créé le ciel et la terre, en « ḥanîf » (21), et je ne suis pas du nombre des Associationnistes. »*

L'Orientalisme a rapproché ce texte de certains produits hellénistiques, en particulier d'un passage de

(21) Nous reproduisons tel quel ce mot dont l'interprétation est très discutée parmi les Orientalistes. Cf. J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin et Leipzig, 1926, pp. 86 ss. Cette appellation technique, sans spécifier une affiliation particulière à une confession donnée, désigne, croyons-nous, dans le Coran, l'homme religieux parfait qui, en dehors de toutes les communautés religieuses existantes, tant païennes que « scripturaires », quoique non indépendamment des Écritures déjà révélées, adhère simplement à la primitive et pure foi monothéiste. Abraham, qu'avec celui de « musulim », ce terme qualifie sept fois sur neuf dans le Coran, est le « modèle » et le « père » des Croyants « musulmans ».

Fl. Josèphe où Abraham est dit avoir découvert le Dieu unique à partir de l'harmonie de l'Univers qui suppose nécessairement un créateur (22). Rien ne nous semble plus éloigné de la présentation coranique malgré une certaine parité d'expression, elle-même prégnante d'une différence profonde. A l'opposé d'une démarche rationnelle qui à partir des êtres eux-mêmes, sinon en ces êtres, découvre leur cause, le Coran déroule l'expérience progressive du néant des choses, pour affirmer à partir de ce néant, mais sur une révélation particulière de Dieu lui-même qui travaille déjà l'âme du converti, Son existence indépendante et absolue :

6, 80: « *Comment, vous me contestez Dieu, dit encore Abraham, alors qu'Il m'a guidé?* »

et à son père idolâtre comme tous les siens :

Mon père, il m'est venu « une science », ('ilm), que tu n'as point reçue. Suis-moi donc, je te guiderai dans une voie droite. »

Quand l'homme a donc parcouru cette voie plutôt descendante qu'ascendante des créatures et s'est plongé dans l'abîme de leur splendeur apparente, il n'y a plus pour l'en retirer que Dieu lui-même, ou la foi au témoignage de celui qui affirme avoir eu une communication spéciale de Sa part. La foi au Dieu unique est, au bout de la nuit des sens et de l'esprit, notre prise en charge par le seul Être qui mérite d'être cru pour Lui-même. « *Ah! dit-il, si Dieu ne me guide...* » Affirmer l'unicité de Dieu, c'est dire qu'on n'a rien trouvé dans

(22) FL. JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, Livre I^{er}, ch. VII, cité par D. SIDERSKY, *Les Origines des Légendes musulmanes*, Paris, 1933, p. 36. Cf. encore R. BLACHÈRE, *Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates*, t. III, Paris, 1951, p. 681.

le monde des corps ni celui des esprits, mais qu'on a été lancé au devant du grand Inconnu qui a déjà Lui-même éteint toute lumière à nos yeux et seul peut se révéler à nous.

Le monothéisme coranique n'est donc pas une vue abstraite sur Dieu mais l'aspect sous lequel l'atteint l'expérience religieuse qui consiste à dépasser, ignorer ou sacrifier toute réalité terrestre ou spirituelle, individuelle ou sociale, pour se fixer dans l'Unique. Le monothéisme coranique équivaut à l'affirmation de triple sainteté, attribut éminent conféré à son Dieu par un Isaïe, et qui revient sans doute à dire que Dieu est séparé de tout et le surpasse, pour être le seul à jouir de l'existence.

Mais si le Dieu unique n'est pas atteint au bout d'un raisonnement, ses différents attributs non plus ne se laissent pas aisément accorder par les procédés de logique. Il suffirait pour en avoir quelque conviction *a priori*, de suivre les efforts quasi désespérés qu'ont déployés les théologiens de l'Islam pour systématiser tant soit peu les données coraniques, ceci quand ils n'ont pas commencé par poser le principe d'« éloignement » (*tanzih*) ou de « différence » (*mukhâlafa*) absolue, excluant pratiquement toute construction théologique (23).

(23) Cf. D. B. MACDONALD, art. *Allah*, *EI*, I, 304 ss. et art. *Tawhîd*, *EI*, IV, 740. Le Coran donnait-il est vrai l'élan d'une théologie rationnelle (Cf. J.-M. ABDEL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, 1949, pp. 32-4), mais celle-ci ne pouvait prétendre emprisonner dans des cadres trop rigides les données d'une intuition qui touchait de près à la réalité du Dieu Vivant et se cristallisait en une fulgurante variété d'expressions contradictoires. En fait l'Islam primitif aura été surtout un ascétisme et un juridisme. Il faudra attendre près de trois siècles pour voir se développer théologie et mystique. Aussi, par le fait de son monothéisme intransigeant, y aura-t-il un fossé entre la théologie

En fait le Coran offre de la Divinité l'une des expressions les plus drues, et, logiquement, les plus déconcertantes qu'ait jamais produites le génie sémitique. C'est la révélation d'un Dieu qui ne se laisse circonscrire d'aucune façon mais déborde l'esprit de toutes parts.

C'est un Dieu qui a créé « *avec sérieux* », ou « *dans la vérité* », « *bi'l-haqq* », 10, 5; 14, 22, « *pour le bien de l'homme* », 16, 3 ss., et « *qui ne veut point d'injustice* », 40, 33; cf. 2, 181. C'est un Dieu proche, « *Il entend une conversation intime* », 58, 1; Il est en compagnie de deux fugitifs tapis de peur dans une caverne, 9, 40. Mais il est aussi ce Dieu surprenant et terrible, d'autant plus terrible qu'Il est plus proche (« *et Nous sommes plus près de l'homme que son artère carotide* », 50, 15) et que l'égaré est consterné de découvrir en dehors de toute attente:

24, 39: « *Il en est comme d'un mirage dans une plaine : l'assoiffé le prend pour de l'eau, mais quand il y arrive, il ne trouve rien mais y trouve Dieu qui lui fait rendre ses comptes.* »

24, 35: « *Lumière sur lumière, Dieu illumine les cieux et la terre* ». Mais il en est que Dieu enténèbre, « *comme qui aurait allumé un feu et quand le feu a pris et tout illuminé autour, Dieu ravit leur lumière et les laisse dans des ténèbres impénétrables* », 2, 16-19, ou bien, 25, 40, « *comme une mer obscure, un flot recouvre un flot et les nuages par-dessus, ténèbres sur ténèbres, tu sors la main devant ta face et ne puis l'entrevoir.* »

Il est encore « *une demeure de la paix* » où Dieu appelle selon Son bon plaisir, 10, 26, mais il en est une

« musulmane » et la philosophie « arabe ». Voir l'exposé de H. A. R. GIBB, *La Structure de la Pensée religieuse de l'Islam*, trad. de l'angl. par J. et F. ARIN, Paris, 1950, en particulier les pp. 40-1; du même auteur, *Mohammedanism*, Oxford, 1949, p. 70. Cf. L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introd. à la Théologie musulmane*, Paris, 1948, p. 90.

autre de soufre et de feu où Il semble prendre plaisir à entasser hommes et esprits tous ensemble pour ne trouver satisfaction que lorsqu'elle sera bien remplie, II, 120; 32, 13; 38, 85.

Il en est que Dieu conduit dans « *les sentiers de la paix* », 15, 18, mais il en est d'autres « *dont Il se moque* », 9, 80, et « *met au large, leur laissant tout l'espace pour évoluer dans leurs égarements* », 2, 14.

« *Dieu n'a jamais fait peser d'injustice sur personne le poids d'un atome* », 4, 44, mais « *celui que Dieu égare, qui pourra le guider* », 7, 185; 13, 33; 39, 24; 42, 42, et « *Dieu égare qui Il veut* », I, 3, 27; 16, 39 et 93; 35, 8; 74, 31, et « *Dieu fait ce qu'Il veut* », II, 109; 85, 16.

Or tous ces attributs ou modes de l'action de Dieu semblent fondés sur son Unicité, tout comme celle-ci paraît être le produit de l'expérience que nous avons qualifiée d'ascétique. Quand au delà, quand en dehors de toute chose, le croyant a découvert l'Unique, comment saurait-il Le soumettre à des lois générales? Quand il a été touché par le seul Existant, comment trouverait-il à la relation qui le tient à Lui attaché, d'autre terme que Sa Volonté absolue? Car c'est le mystère de cette relation que d'être réellement et de n'avoir, semble-t-il, qu'un seul terme, terrible et doux mal de l'Unique que philosophes, théologiens et mystiques n'auront pu disséquer ni guérir.

Mais si toutes ces données ne sont pas encore des « exclusivités », il aura appartenu à la prédication prophétique de les avoir revêtues de cette « vivante parure verbale » du Coran, qui n'a point perdu de son éclat et demeure bien pour le monde arabe et musulman, la source inépuisable et unique de l'inspiration religieuse. L'arabe que le Coran a créé, n'a cessé jusqu'ici de

refléter ses propres conceptions religieuses et celles-ci seules. Le christianisme, araméen, grec ou latin, n'a guère adopté le rude et pur parler du désert.

Le croyant au Dieu unique exploite encore l'expérience d'un homme. Le musulman orthodoxe croit certes que le Coran est tout de Dieu, et que Muhammad, simple transmetteur de la parole divine, n'a point franchi « l'enceinte de l'Union » (24). Il en est resté « à deux portées d'arc » (aller et retour) « ou un peu plus près », 53, 9, et malheur à qui oserait après lui aller plus loin. Mais Muhammad aura déjà parcouru le chemin de croix qui, paradoxalement, mène à l'Inaccessible. Le récit abrahamique rapporté plus haut, plein d'allusions et de symboles, est encore une sorte de confession muhammadienne (25). Le Prophète s'est réfléchi en Abraham comme en un modèle. Comme le Patriarche, il aura fait dans toute son acuité l'expérience du Dieu unique. Il a été lui aussi un fils du désert qui interroge les astres, 6, 76 ss.; 37, 68. Il aura été encore sur les tombes, 102, 2. N'ayant pas eu comme Abraham à briser, de son vivant, avec ses parents pour émigrer vers le Dieu unique, il aura bien abandonné pour Lui une patrie, et, orphelin, renoncé jusqu'au souvenir d'intercession pour ceux qui sont morts dans leur idolâtrie, 60, 4; 9 114-5. Sa descendance aussi, celle qu'il a eue et celle dont il a été privé, ne lui aura épargné comme au vieux Patriarche, aucune amertume (26). Bref, le Dieu unique aura été pour lui aussi, le Dieu de l'orphelin, du nomade, du pauvre. Le Dieu unique est un Dieu qui sera rendu sensible à

(24) L. MASSIGNON, *Les Trois Prières d'Abraham*, texte h. c., p.17.

(25) Comparer encore 26, 75 avec 93, 6-8.

(26) Cf. L. MASSIGNON, *o.c.*, pp. 25-7.

son cœur par toutes sortes de sacrifices endurés et de luttes, et c'est bien envers et contre tout qu'il aura reconnu « *Sa face en toute chose* », 2, 109.

C'est ainsi d'ailleurs que l'Islam se sera constitué une structure religieuse propre. Le message du Coran « est le témoignage d'une expérience directe et vivante de Dieu, à la fois dans l'absolu et en relation avec le train ordinaire de la vie, et un appel à ordonner sa vie pour se rendre capable d'y participer. En suivant ses préceptes, en s'efforçant de saisir, non seulement avec son intelligence, mais avec son cœur et son âme, l'esprit de son enseignement, le musulman cherche à recapter quelque phase de la vision intuitive et de l'expérience du Prophète bien-aimé... De ce point de vue qui est l'essentiel, la question des sources de la doctrine de Muhammad, qui intéresse si puissamment savants chrétiens et juifs en Occident, est entièrement hors de propos... Quoique l'Islam ait pu s'incorporer des idées religieuses antérieures, il n'en reste pas moins que les attitudes religieuses dont le Coran est l'expression et le véhicule, constituent une structure religieuse neuve et distincte » (27).

Il n'aura donc pas nui, au contraire, à l'originalité de la vie religieuse vécue par Muhammad et fondée dans le Coran sur son intuition monothéiste, de se conformer à des attitudes anciennes. En retrouvant « l'adoration patriarcale des premiers temps », le Prophète n'en aura que plus intériorisé « ce recueillement dans la main de Dieu, ce pressentiment silencieux, immatériel et sacré d'une pure transcendance divine, omni-présente » (28).

(27) H. A. R. GIBB, *o. c.*, p. 25.

(28) L. MASSIGNON, *o. c.*, p. 51.

Mais il n'est pas que des constantes psychologiques pour relier le Dieu de Muhammad à celui d'Abraham, comme par la seule similitude d'une voie spirituelle. Outre que l'apparition des deux personnages a eu lieu dans des milieux d'une structure religieuse et sociale analogue (29), il faut prendre en considération le fait que le Coran rattache expressément sa croyance monothéiste au Dieu biblique par la même et unique voie de l'Histoire religieuse. Or c'est finalement dans la compréhension spéciale de cette Histoire que se découvre, croyons-nous, la nouveauté principale du Coran dans sa conception même de Dieu.

Lammens a parlé d'« une adaptation arabe du monothéisme biblique » (30). La portée de cette formule dépend de ce qu'on entend par le mot arabe. Or d'après l'histoire coranique d'Abraham et le rôle que, sans mettre de côté Isaac, elle donne au personnage d'Ismaël, ce mot doit revêtir une acception large et quasi spirituelle. Il s'en suit que l'adaptation en question recouvre une grande originalité tant dans la conception de Dieu que dans l'interprétation de Son dessein sur l'Histoire.

Il s'agit en fait dans le Coran d'une reprise totale du passé judéo-chrétien, depuis Adam, Noé et tous les Prophètes, jusqu'à Muhammad. Mais si le Coran s'attache spécialement au personnage d'Abraham, c'est qu'il a découvert en lui un moment tout particulier du dessein de Dieu. Il aura en effet appartenu au

(29) Cf. J. STARCKY, *Abraham et l'Histoire*, p. 29, et *Les Peuples Sémites et le Monothéisme*, pp. 178 ss.

(30) H. LAMMENS, *Une adaptation arabe du monothéisme biblique*, RSR, VII (1917), pp. 161-186.

Patriarche, dans des circonstances qui le différencient de tous les autres Prophètes qui ont rempli la même mission, de proclamer, au milieu de l'idolâtrie générale, le Dieu unique et de constituer à lui seul une religion et une nation, « *umma* », 16, 121. Il lui aura appartenu surtout, de par une « *pré-connaissance* de son *Seigneur* », 21, 52, d'être à l'origine de cette nation sainte dont les générations vont perpétuer la foi au Dieu unique et son culte à travers les âges, 14, 38 ss. Père d'Isaac et d'Ismaël, Abraham aura enfin contribué, si pareil langage pouvait être d'inspiration coranique, à découvrir le visage même du Dieu unique qui, se devant d'être universel, est montré sous son jour paternel. Abraham, père de tous les Croyants, se trouve être dans le Coran l'expression, exigée par l'unicité de Dieu, de Son universelle paternité, figurée, en riposte aux Juifs, par « *ses deux mains étendues* », 5, 69. Le sens de l'Histoire n'est plus alors que la réunion de tous, selon le pacte qui a été passé dès l'aube de la Création avec tous les fils d'Adam contenus dans ses reins, dans la foi et le culte monothéistes.

Ce n'est d'ailleurs ni contre les Juifs, ni contre les Chrétiens que le Coran prend ainsi position mais *d'abord* par rapport aux Arabes Associationnistes. Quels qu'aient été en effet les contacts de Muhammad avec « les gens du Livre » à la Mekke, c'est seulement à Médine qu'il eut maille à partir avec eux. Mais il aura déjà acquis à ce moment-là une position religieuse affirmée et déterminée pour les Arabes les principes de leur unité religieuse, en attendant de les constituer dans une unité politique. Or le Coran découvrait les fondements de l'une et de l'autre dans l'histoire d'Abraham leur ancêtre commun, reconnu dès la Mekke comme

type religieux parfait (31). Il avait par ailleurs des éléments tout prêts, dans des traditions sans doute ismaéliennes qui faisaient d'Abraham et de son fils chassé au désert les fondateurs du célèbre sanctuaire mekkois, la Ka'ba, lequel, en groupant annuellement des pèlerins de toute l'Arabie et même des juifs et des chrétiens, donnait déjà la figure et l'ébauche de cette unité tant désirée par le Prophète monothésite.

Qu'on ne renverse cependant pas les données. Ce n'est pas en effet pour des fins politiques que le Prophète sera remonté au Dieu d'Abraham et aura consacré les traditions culturelles héritées de lui (32). Celles-ci auront seulement servi son intuition religieuse et lui auront donné dans l'esprit de ses auditeurs un puissant appui et comme une expression matérialisée. Les personnages d'Abraham et d'Ismaël, le sanctuaire mekkois et le pèlerinage annuel auront été autant de formes où a pu se couler la prédication du Dieu unique et universel. A l'encontre des divinités multiples distribuées dans les nombreuses tribus arabes, le Coran ramène au Dieu unique de l'ancêtre commun, tel qu'il se trouve encore vénéré par tous. L'histoire d'Abraham n'aura donc d'intérêt que dans la mesure où sera mise en lumière sa foi monothésite, et l'exaltation de la Ka'ba n'aura été que la reconnaissance de ce « témoignage resté debout du pacte d'Abraham et d'Ismaël avec Dieu, la pierre commémorative du Covenant primordial

(31) Pour ce point controversé et toute cette partie de notre exposé, nous nous permettons de reporter à notre thèse sur « *Abraham dans le Coran, étude critique et théologique* », dont une présentation sommaire a paru dans *Abraham, Père des Croyants* (Paris), Cerf, 1951, pp. 104-120; cf. ci-dessus, pp. 5 et ss.

(32) Cf. A. J. WENSINCK, art. *Ibrâhîm*, in *EI*, II, p. 458.

prédestinant l'Humanité dès avant son apparition au culte du Dieu unique » (33).

Dans la même ligne et toujours sans renverser l'ordre de subordination entre les données, l'Islam théocratique partira à la conquête de l'Univers. Un seul Dieu, une seule foi, un seul monde. Après que Muhammad eut unifié la presqu'île arabique et détruit ses idoles, ses soldats partirent réunir la terre dans la paix de Dieu (« dar as-silm ») que le croyant réintègre dans l'abandon et la soumission totale (« Islâm », 37, 103; 2, 125; 22, 77), et « les fils d'Isaac » (« Banû Ishâq », musulmans venus de nations non arabes) (34) y sont appelés comme les fils d'Ismaël.

Personne ne se trouve donc exclu de cette unité de la foi, en dépendance de l'unicité de Dieu, proclamée par le Coran. Si les Arabes y ont quelque priorité, c'est qu'ils ont été privés, ou oublieux, depuis Abraham et Ismaël, de cette primitive révélation qui leur a été commise. Muhammad la leur apporte comme leur envoyé particulier, et il est heureux de le faire, comme tout envoyé à son peuple, 14, 4, dans leur propre langue, et comme pour remédier à l'« avarice » des « Scripturaires » qui semblent faire exprès de maintenir leurs livres sacrés et leurs formules liturgiques dans une langue étrangère. Fils d'Abraham eux aussi, les Arabes auront le privilège après avoir été bannis, d'entendre dans leur accent maternel et de l'apprendre à tous ceux qui sont reliés à eux par une communauté de destin le message du Dieu unique. Car la race arabe est formée de tous les exclus (« descendants d'Abraham

(33) L. MASSIGNON, *o. c.*, p. 22.

(34) Cf. J. HOROVITZ, *o. c.*, p. 91.

successivement retranchés du privilège messianique promis») pour lesquels Muhammad revendique leur part, avec tous les Croyants, de la bénédiction patriarcale.

Parler donc d'«une adaptation arabe du monothéisme biblique» ne devrait insinuer aucun exclusivisme racial dans l'interprétation du message prophétique, en raison de la nature même de Dieu tel qu'Il se révèle dans Son dessein universel. S'il est fait une place de choix à l'une des branches de la descendance abrahamique, c'est plutôt dans la ligne d'un Ismaël spirituel, comme dans l'Église chrétienne on parle d'un Israël spirituel, et Muhammad prophète arabe est dit «*Prophète des Gentils*», «*nabî ummî*», 7, 156. Il est évident en tout cas que pour un musulman, il ne peut y avoir pour le monde arabe de constitution religieuse — et politique? — autre que musulmane.

Le Coran juge encore du Judaïsme et du Christianisme, comme de l'associationnisme arabe, au nom du Dieu unique. Il reproche aux Juifs de diviniser Moïse, 'Ozayr, leurs grands-prêtres ou eux-mêmes, 9, 30-31. Ainsi qu'aux Chrétiens, il leur reproche de se dire «*les enfants de Dieu et ses amis*», 5, 18, ce qui est une riposte au nom de l'universalité de Dieu autant que de Son unicité; Juifs et Chrétiens se disent enfants ou amis de Dieu, à l'exclusion des autres, bien entendu. Enfin tout en revendiquant contre les Juifs l'excellence de Jésus et l'honneur de sa mère, 4, 155 ss., le Coran reproche aux Chrétiens de les diviniser. Une formule semble viser une croyance populaire selon laquelle la Trinité se composerait d'Allah, de Jésus et de la Vierge, 5, 73. D'autres sont, dans la parité des termes et de l'esprit, des ripostes analogues à celles qui sont faites

contre les Associationnistes: « *Gloire à Dieu, comment pourrait-Il avoir d'enfant?* » 19, 36. Mais pas plus que le Messie ne peut être fils de Dieu, il ne saurait être dit Dieu: « *Impies ceux qui ont dit: Allah est le Messie!* » 5, 17. En excluant toute possibilité de communauté avec la Divinité, cette dernière formule excluerait encore l'identité avec Dieu. Elle ne paraît cependant pas supposer une notion de la Divinité considérée en elle-même. On ne peut pas dire en effet qu'Allah soit dans le Coran le nom propre d'un dieu, celui-ci étant « le Dieu », « le Dieu de l'Univers », le Dieu unique. Mais si l'unicité de Dieu amène ainsi à la conception de Son unité, celle-ci n'est pas envisagée en elle-même et pour elle-même, métaphysiquement. L'affirmation monothésiste dans le Coran reste en somme négative. « *Il n'y a point de dieu sauf Dieu.* » Si elle touche à la nature même de Dieu, elle le fait seulement en tant qu'elle la sépare de ce qui n'est pas Dieu ni n'approche de Lui. Pas plus qu'à la révélation du nom de Yahweh dans la Bible, on ne peut donc donner au nom d'Allah dans le Coran une interprétation dans l'ordre de l'essence. Cela fait qu'unité et unipersonnalité ne sont pas strictement liées, et la distinction chrétienne fondée sur les deux catégories de nature et de relation pour l'« explication » du dogme trinitaire, n'a pas été envisagée clairement en Islam.

Sur un plan différent mais intimement connexe, celui de l'Histoire, le Christianisme propose un dessein de Dieu, et un engagement de Dieu dans ce dessein, tel qu'Il s'y exprime Lui-même. Or le Coran ne donne de sens à l'Histoire que dans la transmission d'une doctrine, le Monothéisme, révélée déjà dans sa perfection dès le début, les Prophètes n'ayant d'autre charge que de la

rappeler pour ramener la foi à sa pureté primitive (35). L'Histoire dans le Coran transmet la Révélation du Dieu unique, indépendamment de l'Histoire. Dans la Bible, elle l'opère et c'est dans Son action que Dieu se dévoile et « devient », le Fils de Dieu devient chair. Le quatrième concile de Latran a consacré dans la formule du Lombard une affirmation coranique: la définition de la nature divine « *nec generans nec genita* » coïncide avec la profession de foi en « *Allah ahad, lam yalid wa-lam yūlad* ». Mais si le Concile a condamné en même temps le trithéisme historique d'un Joachim de Flore, il n'en demeure pas moins vrai que la révélation du Dieu trinitaire se fait essentiellement dans le temps et qu'il n'est de compréhension de la Filiation divine que dans les cadres et comme par le biais de l'action salvifique. Les professions de foi trinitaires sont le développement de confessions christologiques (36).

L'affirmation coranique qui à l'encontre des conceptions grecque et hindoue (37) donne à l'Histoire un sens linéaire et non cyclique, place Dieu dans une transcendance analogue à celle proposée par ces mêmes conceptions, et finalement semble évacuer la conception sémitique du Temps de l'Histoire religieuse. Dans la doctrine trinitaire, le christianisme qui allie dialectiquement Temps et Éternité (38), est amené au bout

(35) Voir notre « *Abraham en Islam* », pp. 111-2 (*supra*, pp. 5-26).

(36) O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris, 1938.

(37) ID., *Christ et le Temps*, Paris, 1947.

(38) « La vie éternelle n'est pas comme pour les Platoniciens, l'absence de temps, mais le temps accompli. La vie éternelle n'est pas la monotonie de l'Un universel et solitaire, c'est la communion à Celui qui n'est pas solitaire en Lui-même, mais qui est Père, Fils et Esprit. A l'idée abstraite de l'unité correspond l'éternité

de l'engagement de Dieu sur cette ligne unique et irréversible de l'Histoire du Salut. Dieu n'a pas dit seulement à Abraham qu'Il était, dès une première révélation. Il lui a donné Sa foi et lui a fait la promesse d'un fils pour la bénédiction de toutes les nations de la terre, *Gen*, 12, 1 ss.

Christianisme et Islam s'accordent de toutes manières avec Israël et tous ceux qui ont été touchés de quelque façon par l'Unique, pour reconnaître en ce Dieu d'Abraham le principe vivant d'une fraternité, et, pour un monde qui cherche son unité, lui en donner le goût. En accusant Sa transcendante unicité, l'Islam renforce encore son message d'une insistance particulièrement appropriée à l'adresse d'un monde qui regorge d'idoles.

comme négation du temps; à la pensée biblique de communion personnelle correspond l'éternité comme accomplissement du temps». E. BRUNNER, *La Conception chrétienne du Temps*, in *Dieu Vivant*, cahier 14, p. 26.

MOÏSE DANS LE CORAN

Le but du présent essai sur Moïse dans le Coran se réduit: — 1° à le situer dans l'ensemble des prophètes coraniques; — 2° à voir comment les traits divers de sa figure apparaissent et se précisent au cours des divers récits coraniques le concernant, considérés suivant l'ordre chronologique des sourates. — 3° L'expression essentielle de la révélation qui lui a été commise s'en trouvera précisée et cela nous ramènera, en conclusion, aux traits essentiels de sa figure coranique (1).

Il aurait été important d'examiner, à partir du personnage de Moïse auquel il est intimement lié, le destin du peuple d'Israël d'après le Coran. Mais l'étude de ce problème aurait élargi démesurément le cadre du présent essai.

Nous ne dirons rien non plus du récit mystérieux, et unique en son genre, de Moïse et d'al-Khaḍir, contenu dans la sourate 18. Nous l'avons étudié ailleurs (2).

(1) Le personnage de Moïse dans le Coran et dans la tradition islamique a déjà fait l'objet des études suivantes: B. HELLER, dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, pp. 788-790; A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, pp. 274-275; J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig, 1926, pp. 141-143. Pour les rapprochements possibles avec les écrits bibliques et l'Aggada, cf. l'art. cité de *E.I.* et ceux sur *Hārūn*, *Qārūn*, *Hāmān*, *Sāmīrī*, *Taurāt*, etc. Cf. également D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes*, Paris, 1933, pp. 73-102.

(2) Cf. le volume (sous presse) consacré à *Elie* dans les *Etudes Carmélitaines* (*infra*, pp. 157-175).

I. LA PLACE DE MOÏSE DANS LA PROPHÉTOLOGIE CORANIQUE.

Le Coran se réfère en de multiples endroits à de nombreux personnages ou groupes de gens, bibliques et extra-bibliques (« arabes » notamment). En voici un certain nombre tels qu'ils apparaissent progressivement, en « séries », simples nomenclatures ou suites de récits, dans les premières périodes mekkoises :

- 87 — Ibrâhîm (Abraham), Mûsâ (Moïse).
- 85 — Ashâb al-Ukhdûd, Fir'aun (Pharaon) et Thamûd (3).
- 53 — Mûsâ, Ibrâhîm.
- 89 — 'Ād, Thamûd, Fir'aun.
- 69 — Thamûd, 'Ād, Fir'aun, Mu'tafikat.
- 51 — Ibrâhîm, Mûsâ, 'Ād, Thamûd, Nûḥ (Noé).
- 54 — Nûḥ, 'Ād, Thamûd, Lûṭ (Loth), Fir'aun.
- 37 — Nûḥ, Ibrâhîm, Mûsâ, Ilyâs (Élie), Lûṭ, Yûnus (Jonas).
- 44 — Fir'aun, Tubba'.
- 26 — Mûsâ, Ibrâhîm, Nûḥ, 'Ād, Thamûd, Lûṭ, 'Aykat.
- 15 — Ibrâhîm, Lûṭ, 'Aykat, Hijr.
- 19 — Zakariyyâ (Zacharie), Yaḥyâ (Jean-Baptiste), Mariam (Marie) et son fils, Ibrâhîm, Ishâq (Isaac) et Ya'qûb (Jacob), Mûsâ, Ismâ'il (Ismaël), 'Idrîs (?).
- 38 — Nûḥ, 'Ād, Fir'aun, Thamûd, Lûṭ, 'Aykat.
Dâwûd (David), Sulaymân (Salomon), Ayyûb (Jacob), Ibrâhîm, Ishâq et Ya'qûb, Ismâ'il; 'Idrîs et Dû'l-Kifl.

(3) Les termes non traduits sont des noms arabes, personnels ou ethniques. Nous indiquons la transposition française des noms bibliques quand ils apparaissent pour la première fois.

- 23 — Nûḥ, un messenger (?), Mûsä, Mariam et son fils.
 21 — Mûsä, Ibrâhîm, Ishâq, Ya'qûb et Lût, Nûḥ, Dâwûd, Sulaymân, Ayyûb, 'Ismâ'il, 'Idrîs et Dû 'l-Kifl, Dû-n-Nûn (Jonas), Zakariyyâ et Yahyâ, Mariam et son fils.

Ces diverses séries mettent suffisamment en relief le personnage de Moïse dès le début de la prédication coranique. Mais voici d'après 42, 11 (3^e période mekkoise) et 33, 7 (période médinoise) les quatre grands prophètes qui sont finalement retenus. Une synopse des récits les concernant nous aidera à mesurer de façon plus précise la place de Moïse dans le Coran.

<i>Noé</i>	<i>Abraham (Loth)</i>	<i>Moïse (Pharaon)</i>	<i>Jésus</i>
	87, 19	87, 19	
			85, 18 73, 15-16
53, 53	53, 38	53, 37 79, 15-26	
51, 46	51, 24-37	51, 38-40	
54, 9-17		54, 33 ss.	54, 41
37, 73-80	37, 81-113	37, 133 ss.	37, 114-122
71 (toute la s.)			
		44, 16-31	
50, 12	50, 13		50, 12
		20, 8-98	
26, 105-122	26, 68-104	26, 160	26, 9-68
	15, 49-60		
	19, 42-51	19, 52-54	19, 16-34 (35-41)
38, 11	38, 45-47	38, 12	38, 11
	43, 25-27		43, 57-65
23, 23-31			23, 52
21, 76-77	21, 52-71	21, 74 ss.	21, 91
25, 39			
17, 3; 18			
		27, 55 ss.	
		27, 7-14	
		18, 59-81	
		32, 23	
		41, 45	

<i>Noé</i>	<i>Abraham (Loth)</i>	<i>Moïse (Pharaon)</i>	<i>Jésus</i>
11, 27-51; 91	11, 72-78 12, 6; 37-38 16, 121-124	11, 79	11, 20; 99-101; 112
14, 9 40, 5; 32	14, 38-41		14, 5-8 40, 24-58 28, 1-50; 76
29, 13-15 42, 11 10, 72-74 7, 57-62; 67	29, 15-34 42, 11	7, 78 ss.	29, 38-39 42, 11 10, 76-93 7, 101-170 46, 11 et 29
6, 84	6, 74-87 6, 162		6, 84 6, 91; 155
	2, 118-134 2, 260 et 262		2, 38-135 2, 247 et 249 8, 54-6 3, 9
3, 30	3, 30 3, 58-71 3, 78 3, 89-91		3, 30-55 3, 78
57, 26	57, 26		57, 27 61, 6; 14
	4, 57 4, 124		4, 152
4, 161	4, 161		4, 161-2 4, 161 4, 169-171
33, 7	33, 7		33, 7 33, 69
22, 43	22, 27-32 22, 43 22, 77-78		22, 43
66, 10		66, 10	66, 11
9, 71	60, 4-6 9, 71 9, 115		66, 12 9, 30-31 5, 19; 50; 76-82; 5, 109-120

Cette synopse nous donne approximativement le résultat suivant:

	NOÉ	ABRAHAM	MOÏSE	JÉSUS
Nombre de sourates	28	25	36	15
Nombre de péricopes	31	37	50	24
Nombre de versets	131	235	502	93

Nous avons montré ailleurs (4) l'importance primordiale du personnage coranique d'Abraham qui, d'après les chiffres ci-dessus, est effectivement le seul à supporter la comparaison avec Moïse. Aussi, en ce qui concerne les chiffres relativement impressionnants des versets consacrés à Moïse (plus du double d'Abraham), il convient de considérer :

1. que cela tient à la nature même des récits auxquels ils appartiennent, l'histoire de Moïse étant incomparablement plus chargée de faits divers que n'importe quelle autre (5);

2. que ces récits se reproduisent presque intégralement dans quelques sourates (fin de la seconde période et troisième période mekkoise);

3. que, dans bon nombre de récits, l'intérêt se porte plus sur Pharaon (à la Mekke) ou sur les enfants d'Israël (à Médine, controversé avec les Juifs) que sur Moïse lui-même.

Cependant l'importance de Moïse demeure grande malgré ces considérations, et celles-ci nous invitent seulement à voir ce qu'il en est de la progression de son histoire coranique et, partant, d'une certaine variation de sa figure prophétique selon l'ordre chronologique des sourates établi par la critique.

(4) Cf. *Abraham en Islam*, dans *Abraham, père des croyants*, Paris, 1951, pp. 104-120 (supra, pp. 5-26).

(5) C'est ainsi également que l'histoire de Joseph occupe les 111 versets de la sourate 12. Cf. un rappel seulement de Joseph dans 40, 43 et dans la « série-nomenclature » contenue dans 6, 84.

II. SUR UNE CERTAINE PROGRESSION DE L'HISTOIRE CORANIQUE DE MOÏSE.

Voici les passages concernant Moïse, replacés dans l'ensemble des sourates coraniques, classées par Noldeke (6) :

96 . 74 . 111 . 106 . 108 . 104 . 107 . 102 . 105 . 92 .
90 . 93 . 93 . 97 . 86 . 91 . 80 . 68 . 87 . 95 . 103 (85) .
(73) . 101 . 99 . 82 . 81 . 53 . 84 . 100 . 79 . 77 . 78 . 88 .
89 . 75 . 83 . 69 . 51 . 52 . 56 . 70 . 55 . 112 . 109 . 113 .
114 . 1 .

(54) . 37 . 71 . 76 . 44 . 50 . **20** . **26** . 15 . 19 . (38) .
36 . 43 . 72 . 67 . 23 . 21 . 25 . 17 . 27 . 18 .

32 . 41 . 45 . 16 . 30 . 11 . 14 . 12 . 40 . **28** . 39 . 29 .
31 . 42 . 10 . 34 . 35 . **7** . 46 . 6 . 13 .

2 . 98 . 64 . 62 . (8) . 47 . (3) . 61 . 57 . 4 . 65 . 59 .
33 . 63 . 24 . 58 . 22 . 48 . (66) . 60 . 110 . 49 . 9 . 5 .

Le classement des chapitres coraniques ainsi présenté n'est évidemment que global, et bon nombre de passages à l'intérieur des sourates doivent être déplacés. En particulier, un certain nombre de passages contenus dans les sourates mekkoises seraient à placer dans la prédication de Médine. C'est ce qu'un examen rapide de la suite des récits mosaïques va nous aider à préciser. Nous aurons par la même occasion fait connaissance avec les principaux épisodes de la *Vita Mosis* coranique.

(6) Nous reproduisons le classement de Th. NOLDEKE (*Geschichte des Qor'āns*, 1^{re} éd., Leipzig, 1860) en trois périodes mekkoises et une période médinoise. Pour faire ressortir les sourates où il est question de Moïse, nous mettons entre parenthèses les sourates contenant des récits le concernant mais dans lesquels il n'est pas nommé, et nous soulignons les autres sourates suivant l'importance des passages *mosaïques*. Cela met particulièrement en relief les sourates ainsi jumelées: **20-26**, **40-28**, **7-2**.

a) *Revue des textes: la prédication mekkoise.*

Les ss. 87 et 53 nous donnent une simple mention du nom de Moïse. Il est seulement question de ses «*ṣuḥuf*» ou «*feuilles écrites*», dont le contenu est plus ou moins spécifié dans 53, 38-57. La s. 85 parle de Pharaon et la s. 73 d'un apôtre qui lui est envoyé, mais l'apôtre en question n'est pas nommé. Enfin, les ss. 79 et 51 contiennent une première expression de la mission de Moïse, qui reste cependant un simple envoyé à Pharaon.

Avec la s. 37, du début de la seconde période mekkoise, Moïse est, en plus de l'envoi à Pharaon, député avec son frère Hârûn (7) pour sauver son peuple du malheur extrême. Ils sont vainqueurs, ils reçoivent l'Écriture, ils sont dirigés dans la Voie Droite et bénis dans leur descendance, 37, 114-122.

La s. 44, qui suit de près la s. 37, confirme ces données, tout en précisant celles de la mission auprès de Pharaon. Après l'évocation, avec un certain lyrisme, de la perte de celui-ci et de ses armées, les Fils d'Israël sont sauvés, et préférés par Dieu, en pleine connaissance de cause, sur le reste du monde, tandis que des signes contenant une preuve évidente leur sont fournis, 44, 29-32.

Avec les ss. 20 et 26, nous avons le «*Ḥadīth Mūsā*», ou «*Récit de Moïse*», c'est-à-dire: Le Buisson ardent, — l'Appel-Révélation de Dieu, — le Signe du bâton et de la main, — puis l'Envoi à Pharaon, — Moïse demande un auxiliaire en la personne de son frère Aaron, — Allah l'exauce en rappelant les faveurs premières: le coffret

(7) Aaron: cf. art. *Hārûn*, dans *E.I.*; A. JEFFERY, *o.c.*, pp. 283-284; HOROVITZ, p. 149.

dans le fleuve ramené sur la rive, — le retour de Moïse à sa mère, grâce à l'intervention de sa sœur, — le meurtre de l'Égyptien, — Moïse qui se rend à Madyan, — puis revient en Égypte sur un décret divin, — Dieu précise à nouveau son envoi auprès de Pharaon et encourage Moïse et Aaron à demander la libération des Fils d'Israël, — Pharaon les interroge sur Dieu et sur le sort des générations passées, — mais refuse de les croire, — il en appelle à ses magiciens, — Moïse leur donne rendez-vous « le Jour de la Fête » (8), — son bâton happe les leurs, — les magiciens se convertissent et résistent aux menaces de Pharaon; — pendant ce temps, Moïse part avec son peuple et Pharaon qui les poursuit est submergé par les eaux avec ses troupes. Nous passons alors immédiatement à l'égarement du peuple d'Israël par un « Samaritain » (9) et à l'épisode du Veau d'Or: Moïse reprend vivement son frère Aaron de sa lâcheté, condamne le Samaritain et fait brûler le Veau.

La s. 26, qui est apparentée à la prédication précédente et contient un développement aussi important, n'y ajoute pratiquement que deux traits: l'éducation de Moïse auprès de Pharaon (rappelée par celui-ci, ainsi que le meurtre de l'Égyptien) et le dépouillement des Égyptiens au bénéfice des Fils d'Israël.

La s. 43 contient une simple insistance sur la succession des « signes » donnés à Pharaon, et il semble que ce soit autant de « tourments », 43, 46-47. Les ss. 17 et 27 diront que ces signes sont au nombre de neuf, mais ne les spécifient pas davantage (10). Quant aux ss. 23,

(8) *Yawm al-Zīnat*; cf. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, t. II, p. 185.

(9) Cf. art. *Sāmīrī* dans *E.I.* (réf. à Ṭabarī); JEFFERY, pp. 158-159; HOROVITZ, p. 115; R. BLACHÈRE (*R.B.*), II, p. 188.

(10) Cf. ci-dessous note 18.

21 et 25, elles insistent surtout sur l'Écriture donnée à Moïse et ses appellations diverses.

Il en est de même des ss. 32; 41; 11, 20 et 112; 46, 11 et 29; et 6, 91 et 155. Tous ces passages de la troisième période mekkoise insistent comme les précédents sur la remise de l'Écriture et ses appellations. Seules les ss. 29, 38-39 et 11, 19-101, nous apportent quelques données nouvelles. La s. 29 parle pour la première fois de Qārūn et de Hāmān (11), personnages importants du « *Mala'* » ou Conseil de Pharaon, et la s. 11, 99-101 nous apprend que Pharaon sera à la tête de son peuple au jour de la Résurrection et le mènera au feu.

Il reste dans cette troisième période les ss. jumelées 40 et 28, et 10 et 7. Qu'en est-il exactement?

La s. 40 montre l'incrédulité de Pharaon, de Hāmān et de Coré, leur désir de perdre les enfants d'Israël, voire la volonté arrêtée de Pharaon de tuer Moïse. Surgit alors un croyant de la famille de Pharaon, qui cachait sa foi jusque-là et qui prend la défense de Moïse en confirmant l'essentiel de son message: foi en Dieu et dans le Jour du Jugement. Pharaon veut alors atteindre « les Cordes du Ciel » (12) et le Dieu de Moïse, mais le croyant revient à la charge et Dieu le sauve, tandis que Pharaon et ses gens sont promis au tourment du feu. Comme on le voit, cette sourate n'intéresse pas directement le personnage de Moïse, mais par le truchement du croyant, membre de la famille de Pharaon, nous donne l'essentiel de son message.

(11) A part les articles de l'*E. I.*, cf. pour Coré (*Qārūn*): JEFFERY, pp. 231-232; HOROVITZ, p. 131; et pour *Hāmān*, JEFFERY, p. 284 et HOROVITZ, p. 149.

(12) '*Asbāb al-Samā'*' — Cf. *R. B.*, II, pp. 488 et 344.

La s. 28 reprend à peu près le « *Ḥadīth Mūsā* » des ss. 20 et 26, appelé cette fois-ci « *Naba' Mūsā wa-Fir'aun* », « *Récit prophétique de Moïse et de Pharaon* ». Il est encore plus détaillé que les précédents, au sujet notamment de l'enfance de Moïse (auprès de la femme de Pharaon et non pas de sa fille), du meurtre de l'Égyptien, et de la scène au puits de Madyan. Il contient également diverses variantes dans les épisodes du Buisson ardent et de la rencontre avec Pharaon. Il semble enfin porter la mention d'une rencontre de Dieu avec Moïse, différente de la première (Buisson ardent), rencontre au cours de laquelle lui est édicté « l'Ordre » et remise l'Écriture. Aussi le passage est-il intimement lié avec la situation où se trouve le Prophète Muhammad entre ceux qui croient en sa mission et ceux qui la taxent de mensonge.

b) *Examen critique: Revue des textes dont la datation est contestée.*

Arrivés à ce point de notre reconnaissance des récits coraniques concernant Moïse, nous pouvons, avant de pousser plus loin, nous poser une double question:

1° Y a-t-il une progression de l'histoire coranique de Moïse dans « l'information » du Prophète?

2° Y a-t-il une progression de cette histoire en elle-même et une variation effective de la figure de Moïse en fonction de la « carrière » de Mahomet?

A la première question, nous croyons pouvoir répondre que l'information du Prophète, quel qu'en ait été le mode, naturel ou surnaturel, a dû progresser très vite et s'accomplir assez tôt. En effet, avec les ss. 37 et 44, du début de la seconde période mekkoise, nous pouvons dire que nous avons à peu près l'essentiel de l'histoire

de Moïse (comme d'ailleurs d'Abraham, dans cette même sourate 37). Aussi l'abondance des détails contenus dans les sourates pareillement jumelées 20 et 26 ne semble-t-elle rien laisser à désirer. Ces récits contiennent en particulier des traits qui, dans ce qu'on peut appeler leur « technicité », seront sans doute complétés par d'autres, mais non pas surpassés sous cet angle ou changés. Ainsi, dès la s. 79 (de la première période mekkoïse), la vallée sainte où Moïse entend l'Appel est appelée « Ṭuwä ». Qu'il s'agisse ensuite du « Côté » ou du « Flanc Droit de la Montagne » (28, 30 et 44; cf. 20, 12 et 82), ce n'est guère un détail plus « technique » que le précédent. Quant à la mention d'une rencontre avec Dieu, différente de la vision primitive, elle ne dit pas nécessairement que le Prophète l'ignorait jusque-là. De façon générale, le fait que les détails de l'histoire soient parsemés en plusieurs récits parallèles, échelonnés sur plusieurs périodes, n'est pas davantage le signe d'une information lente que l'histoire de Joseph rapportée une seule fois et en un seul récit ne prouve une élaboration rapide ni qu'elle soit le produit d'une prédication unique. Que dire aussi d'un récit comme celui de la s. 18, également unique de son espèce et parfaitement ésotérique? Il n'exclut certes pas une composition mentale, progressive, mais suppose à cette place qu'il détient dans la prédication mekkoïse (fin de la seconde période) une information déjà ancienne et qui, dans la spécificité des traits qu'elle rapporte, a dû être vite achevée.

Ces considérations nous aident à répondre à la seconde question. D'une façon générale, il est hors de doute qu'il y a une variation des parties narratives du Coran en relation avec la carrière de Mahomet. Cette variation peut s'exprimer brièvement ainsi: d'un simple

annonciateur du Jour du Jugement (*Nabî* ou « prophète » au sens primitif du mot), Mahomet est devenu un « prophète » dans un sens plus intégral, c'est-à-dire un véritable maître des choses religieuses, jusqu'au jour où, par le fait d'une évolution naturelle de sa prédication et de son action politique, il s'est transformé en véritable chef d'État. Les récits coraniques ont suivi ainsi une évolution naturelle : ils passent de la catégorie récits de châtiment, visant principalement à la menace, à la catégorie instruction et édification, et finalement, ils en viennent à revêtir un caractère soit juridique ou institutionnel (en fonction de la communauté naissante), soit polémique (contre les Juifs et les Chrétiens).

Mais ce n'est là qu'un schéma général, et la suite des récits relatifs à Moïse le montre assez clairement. Il est évident qu'en fonction de la première prédication coranique, Moïse est d'abord un simple envoyé à Pharaon et ensuite seulement un prophète au sens plein du mot. Mais sans qu'il cesse pour autant d'être un envoyé à Pharaon, (la s. 40, de la troisième période mekkoise, ne parle que de cela et il y aura encore des péripécies médinoises où il ne sera question que de Pharaon), l'explication de sa mission prophétique ne fait au contraire que préciser l'objet de l'envoi primitif, c'est-à-dire l'annonce de l'unicité divine. Aussi, malgré le développement des récits, il semble que le but principal de la mission de Moïse soit toujours de convertir Pharaon autant que de sauver Israël, ce qui est proprement coranique.

C'est cet aspect propre à la prédication coranique qui nous poussera à être très peu affirmatif au sujet de la coupure et de la différence entre la prédication mekkoise et celle de Médine, tout comme entre les périodes

mekkoises. Pour ce qui est de Moïse, il est certain que les récits qui le concernent seront noyés à Médine dans la polémique avec les Juifs; mais ce n'est pas une raison suffisante pour renvoyer dans les sourates médinoises ce qui se rapporterait à ce sujet dans les mekkoises. La carrière de Mahomet étant connue par le Coran et non l'inverse, la progression rapide des sourates mekkoises, telle que nous venons de la suivre dans l'histoire de Moïse, nous invite à maintenir les passages en question dans leur contexte normal et à mettre plutôt un point d'interrogation sur les faits d'histoire qui nous auraient poussé à agir autrement. Il est commode de déplacer un passage parce qu'incompatible avec tel moment de la carrière prophétique, mais il est, nous semble-t-il, plus juste de s'interroger plutôt sur les divers moments de cette carrière prophétique d'après un développement de la prédication coranique entendue comme une progression véritable (et non pas comme une série de sauts).

Ainsi, dans la s. 10, le verset 87, où Dieu demande à Moïse de « fonder pour son peuple des demeures (?) et de faire de ces demeures une *Qibla* » (13), n'est pas plus étranger au texte que le nouveau trait de ce récit où l'on voit le Pharaon se convertir. Si ce verset atteste le même ordre de préoccupations que la s. 2, vv. 136 et 139, cela ne veut pas dire nécessairement que cet ordre de préoccupations était étranger à cette période de la prédication mekkoise. Pour prendre les choses dans un sens inverse, il faudrait reporter à une période précédente tous les traits analogues contenus dans les périodes postérieures.

(13) Cf. *R. B.*, III, pp. 576-577.

Il en est de même du v. 93 de la même sourate où il est question des Fils d'Israël auxquels est donné « un lieu de Paix », et sont attribuées « d'excellentes nourritures » (14). Jusqu'ici, nous connaissons à leur sujet des choses suffisamment diverses, l'attribution de la Terre Promise en particulier (s. 17, v. 106), pour admettre ce trait nouveau et n'être pas obligés de le rejeter à Médine. Il convient de se référer plutôt à la s. 6, v. 157, où il est bien question de deux communautés auxquelles est conférée l'Écriture, et de tout un contexte où les versets ici contestés trouveraient naturellement leur cadre. Or, de l'avis unanime de la critique, ce contexte est antérieur à l'Émigration (15).

Des traits semblables se rencontrent dans la s. 14, où Moïse reçoit l'ordre de « faire sortir son peuple des Ténèbres à la Lumière » et de lui rappeler les « Jours de Dieu » (*Ayyām Allāh*) et ses bienfaits, 14, 5-6. Tout ceci peut être considéré comme un prélude aux « tro-paires » de la s. 2 aussi bien que comme une insertion postérieure empruntée à la prédication médinoise.

Pour en arriver enfin à la s. 7, il est manifeste qu'elle contient des traits nouveaux et parallèles à d'autres qu'on trouve dans la s. 2. Mais pas plus qu'il ne peut être question de rejeter dans les sourates mekkoises antérieures les nombreux passages parallèles contenus dans cette même sourate 7, on n'est obligé de reporter les nouveaux traits en question après l'Émigration à Médine. En somme, dans les vv. 155 et ss., seule l'expression « *al-Rasūl al-Nabī al-ummī* » (« l'Apôtre, le Prophète des Gentils ») (16), que s'attribue Mahomet, selon

(14) Cf. *R. B.*, III, p. 578.

(15) Cf. *R. B.*, III, p. 702, avec les références en note.

(16) Cf. *R. B.*, III, pp. 642-643.

une annonce contenue dans la Torah et l'Évangile, peut faire difficulté. Mais peu importe l'expression, c'est la conscience que le Prophète a eue de sa mission qu'il faut noter. Or, il nous semble indu de reporter cette conscience, dans sa plénitude, après l'Hégire. La progression des textes incontestablement mekkois le montre assez pour les parties narratives. Il y a une conformation à la personne du « Prophète » des divers personnages prophétiques, que nous croyons entièrement réalisée dès la seconde période mekkoise. En ce qui concerne le personnage de Moïse, dont seul il est question ici, nous avons noté que son envoi à Pharaon a pour objet de convertir celui-ci au Seigneur de l'Univers, autant et plus que de sauver les Fils d'Israël. C'est ce que montre en particulier la conversion d'un membre de la famille de Pharaon (cf. s. 40). Aussi quand le débat s'engagera entre le Prophète et les *Gens de l'Écriture*, que ce soit avant ou après l'Émigration, le fond en restera le même; c'est sur cette intuition monothéiste primitive du Prophète que la question reste posée, et les apports divers de la prédication ne porteront que sur des modalités d'expression.

En résumé, le rythme de développement des récits coraniques nous incite à croire que les intuitions religieuses primitives du Prophète Muhammad se sont fixées autour des principaux personnages prophétiques dès la fin de la seconde période mekkoise. Les variations ultérieures de leur expression, peut-être importantes quant à la matérialité des faits, ne sont plus que des détails en fonction de ces intuitions religieuses fondamentales, et, de toute façon, elles doivent toujours être comprises en relation avec celles-ci. Cela fait que, la distinction des périodes demeurant valable, la coupure

entre la Mekke et Médine doit être moins affirmée, et la prédication médinoise davantage alignée sur celle de la Mekke et non l'inverse. L'ayant naguère montré pour l'histoire coranique d'Abraham, nous en faisons ici la constatation pour celle de Moïse (17).

Voici, pour terminer la revue de l'histoire de Moïse à travers le Coran, quelques données glanées à travers la s. 7 à laquelle nous nous étions arrêtés et à travers les récits médinois.

c) *Suite de la revue des récits: la fin de la prédication mekkoise et Médine.*

Nous avons vu plus haut qu'il était question de neuf signes. Il s'agit maintenant de cinq plaies, 7, 130: déluge, sauterelles, poux, grenouilles et sang (18). Après le passage de la Mer Rouge, Dieu rencontre Moïse, durant trente jours (19) qu'il complète par dix autres, ce qui en fait quarante (7, 138; cf. 2, 48), et lui remet les Tables de la Loi. Auparavant, Moïse aura demandé

(17) Ces considérations étant simplement fondées sur le développement même des récits coraniques primitifs et leur densité incontestable tant en détails de toute sorte qu'en convictions religieuses, ce n'est pas tout à fait un *a priori* de penser que le « prophétique » commande le « politique » dans l'évolution de la prédication coranique, et non l'inverse. Quant à une présentation des choses selon laquelle l'Émigration à Médine aurait créé au contact et par la polémique avec les Juifs (et les Chrétiens) une toute autre prédication (et un tout autre homme), elle serait simplement à réviser, quitte à reporter ces contacts et polémiques à la Mekke, si tant est que telle soit la seule explication plausible du message coranique et de la mesure de son originalité.

(18) Tabari accorde les cinq plaies avec les neufs signes par l'énumération suivante: 1. bâton et serpent; 2. main blanche; 3. déluge; 4. sauterelles; 5. vermine; 6. grenouilles; 7. sang; 8. obscurité; 9. division de la mer rouge. Cf. B. HELLER, art. *E. I.*

(19) Textuellement: « Trente nuits ». Cf. *R. B.*, III, p. 637.

au Seigneur la possibilité de Le regarder. Mais, quand Il se manifeste sur la montagne, celle-ci est pulvérisée et Moïse tombe foudroyé (v. 139).

Un sort analogue est réservé aux soixante-dix Hébreux que Moïse se choisit pour aller demander pardon à Dieu après le Culte du Veau d'Or, v. 154. C'est là que se situe une prière de Moïse contenant l'annonce du Prophète *Ummī*, mentionné tout à l'heure. Après quoi, les Fils d'Israël sont partagés en douze tribus (*asbāt*) et bénéficient de l'Eau du Rocher, de la Nuée, de la Manne et des Cailles (cf. 20, 82). Il sera enfin question, v. 170, de la Montagne du Sinaï qui est projetée au-dessus des Fils d'Israël comme un dais. C'est une manifestation nouvelle de la remise des Tables.

La s. 2, qui fait charnière entre la prédication mekkoïse et celle de Médine, reprend presque intégralement les sujets ou thèmes que nous avons rencontrés jusqu'ici, sous forme de *Tropèes*: « *O, Fils d'Israël, rappelez-vous...* » Nous y relèverons seulement un ou deux traits intéressant particulièrement la figure de Moïse. Celle-ci est désormais totalement intégrée dans le destin des Fils d'Israël et n'est plus qu'un souvenir quand il s'agit de leurs descendants:

2, 52: « Rappelez-vous quand vous dites: O Moïse, nous ne croirons pas en toi avant de voir Dieu de façon manifeste! »

C'est le fameux *Su'l* ou demande sacrilège dont il sera encore question s. 4, 152 (et sans doute aussi 2, 102), pour laquelle la foudre les aura emportés.

Les Fils d'Israël auront été encore bien réticents, mais moins incrédules en fin de compte, dans le fameux épisode de la *Baqara* qui donne son nom à la s. 2. C'est une « génisse » que Dieu, par l'intermédiaire de Moïse,

demande à son peuple d'égorger, et ceux-ci lui font préciser par trois fois ce qu'elle doit être. « Le peuple dit enfin: Tu es venu avec la Vérité; et ils égorgèrent mais ils avaient bien failli ne point le faire », 2, 66.

L'insolence de son peuple à l'égard de Moïse sera encore notée s. 22, v. 43, où celui-ci est traité d'imposeur, et, s. 33, v. 69, où Dieu se trouve obligé de le « justifier » (*barra'ahu*). Enfin, pour une dernière mention coranique de Moïse, — c'est devant la Terre Sainte, — celui-ci est invité par les siens, récalcitrants, à aller combattre seul avec son Seigneur, 5, 23-29 (*idhab wa-qātilā*). Moïse est ainsi véritablement abandonné à Dieu et dit: « Seigneur, je ne puis répondre que de moi-même et de mon frère ». Le Seigneur le venge alors et condamne le peuple rebelle à quarante ans de vie errante dans le Désert.

III. LA RÉVÉLATION DE DIEU A MOÏSE.

L'essentiel de la mission coranique de Moïse, tant auprès de Pharaon que du peuple d'Israël, étant de transmettre un message sur Dieu (cf. 20, 49, 98; 26, 4; 7, 104 etc.), il importe de préciser la Révélation qui lui a été commise. Nous en dirons les appellations, le lieu et les expressions essentielles.

a) *Appellations diverses.*

Nous avons repéré, dans notre revue des textes, les passages où l'on trouve les rappels les plus nombreux de cette Révélation. Ce sont les passages de la fin de la seconde période mekkoise et du début de la troisième. Mais, à part l'emploi *primitif* de « *Ṣuḥuf* », 87, 19 et 53, 37 (cf. 20, 133), nous avons surtout l'appellation plus

générale de « *Kitāb* », repérée dès la sourate 37, 17, et qualifiée de « surévidente » (*mubīn*; cf. R. B., II, 40). L'usage privilégié de cette racine vient peut-être du fait, relaté tardivement (4, 142), que cette révélation a été « écrite » par Dieu « sur les Tables » et « copiée » par la suite (7, 154). Cet usage vient sans doute aussi du fait qu'un apôtre est prédit dans une Écriture.

Autrement, il ne manque pas dans le Coran d'appellations différentes pour désigner la révélation mosaïque dans son expression littéraire. Le mot *Tawrāt*, désignant globalement tout l'Ancien Testament, est utilisé dans les sourates médinoises, mais son emploi dans 7, 156 peut être considéré comme mekkois (20).

Nous avons également l'appellation « *Furqān* », qui est dite ailleurs du Coran, seule (25, 1) ou associée avec la Torah et l'Évangile (3, 4). Dans la difficulté de faire le départ entre les divers emplois de ce mot et leurs multiples significations, nous trouvons là simplement une manifestation de la thèse coranique bien connue sur l'identité fondamentale des Écritures révélées et sur le fait indubitable qu'elles se confirment l'une l'autre, 46, 11; 6, 92; 2, 89, 101, etc. Les différences existantes ne peuvent être le fait que d'interpolations postérieures, 4, 46; 5, 13; etc.

Enfin l'expression de la Révélation mosaïque nous fait entrer naturellement dans la dialectique Parole-Écriture, la Parole de Dieu adressée à Moïse étant, comme nous le verrons tout à l'heure, ce qui définit le mieux le personnage de celui-ci. Ainsi, l'usage de *Amr* (*qaḍaynā 'ilā Mūsā al-Amr*: « Nous avons édicté l'Ordre à Moïse », 28, 44; cf. 32, 33) fait-il entrer la Révélation

(20) Cf. JEFFERY, *op. cit.*, pp. 95-6.

mosaïque dans la famille des intentions divines diversement désignées par *dessein*, *ordre*, *parole*, etc. (cf. surtout *kalimat*, 38, 13; 7, 41, 139, 167; etc.). C'est peut-être cette dialectique Parole-Écriture qui aura finalement donné le pas à l'appellation « *Qur'ān* », dévolue à la Révélation transmise par Mahomet. *Qur'ān* (ou « Récitation »), désignant la Parole et l'Écriture en même temps, est le terme qui convenait le mieux à cette Révélation considérée comme un dernier *confirmatur* et l'accomplissement de ce qui a été révélé par Dieu depuis Noé et Abraham.

A part ces appellations propres de *Torah*, *Furqān*, *Amr* et *Kalimat*, le *Kitāb* de Moïse est associé avec divers termes qui sont pour lui autant de qualificatifs. *La Vérité* (*Al-Haqqū min Rabbika*) est son signe le plus distinctif; et ce n'est pas le moins étonnant que l'on soit dans le doute et les dissensions à son égard, 21, 112; 41, 45, etc.

Mais le principal qualificatif reste celui de *Hudā* (ou « Direction »). C'est même une dénomination que l'on peut encore considérer comme une appellation propre de l'Écriture mosaïque, au même titre que *Torah*, *Furqān*, etc. Il est dit, 40, 56: « Nous avons apporté la Direction à Moïse, Nous avons donné l'Écriture en héritage aux Fils d'Israël ». Nous croyons déceler, d'après les lois du parallélisme sémitique, une synonymie entre *Hudā* et *Kitāb* (« Direction » et « Écriture »).

Dans ce même passage, *Hudā* est associé avec *Dikr* (ou « Rappel salutaire »). Dans 28, 44, il est associé avec *Raḥmat* (« Miséricorde ») et *Baṣā'ir* (« Source d'illuminations multiples »). Dans 6, 91, il est dit: *Nūr* et *Hudā* (« Lumière et Direction »). Dans 21, 49, le *Furqān* est *Ḍiyā'* (« Lumière »). Dans 11, 20, le livre de Moïse est dit être *Imām* et *Raḥmat* (« Guide et Miséricorde »).

Enfin dans 6, 135, il est dit: « Nous avons apporté l'Écriture à Moïse comme Accomplissement (*Tamām*) aux gens de bien, comme Explication détaillée (*Tafṣīl*) de toutes choses, Direction et Miséricorde, dans l'espoir que peut-être les Fils d'Israël finiraient par croire à la rencontre de leur Seigneur ».

b) *Le lieu de la Révélation mosaïque.*

Le lieu où Dieu appela Moïse pour la première fois est appelé *Ṭuwā*. Certains l'ont interprété par « deux fois » (21), Dieu ayant dit: « Moïse, Moïse »; mais c'est tout simplement le nom propre de la vallée sainte, *al-Wādī al-Muqaddas*, 79, 16. Dans 20, 12, Dieu le lui signale expressément: *Innaka bi'l-Wādī'l-Muqaddasi Ṭuwā*. Mais ailleurs, il est question de « Mont »: *al-Ṭūr*, 19, 53. C'est même cette appellation qui nous permet d'identifier l'emplacement appelé, 95, 2, *Ṭūr-Sinīn*, ou « Mont Sinaï »; appellation dans laquelle il faut également reconnaître le début de la sourate 52 (*W'al-Ṭūr wa-Kitābin mastūr*: « par le Mont et par un Écrit tracé ») (22). Aussi sera-t-il finalement question (mais ce sera alors la seconde rencontre ou série de rencontres, après la sortie d'Égypte) de « Montagne » (*Jabal*, 7, 143). Autrement, le Coran oscille entre *Ṭūr* et *Wādī*, sans que l'on sache ce qui ferait prévaloir un emploi sur l'autre.

Leur Côté (*Jānib* pour *Ṭūr*) ou Flanc (*Shāti'* pour *Wādī*) sont pareillement qualifiés de *Ayman* (ou Droit), qualificatif que l'on serait tenté d'attribuer à *Ṭūr* ou à *Wādī*. En fait, cette possibilité est écartée par 28, 44 où

(21) Cf. *R. B.*, II, p. 43.

(22) Il s'agit sans doute déjà dans ce texte du Livre de Moïse.

nous avons *bi-Jānibi'l-Gharbī*, « du côté de l'Occidental » (23). Le mont ou la vallée ne peut pas être à la fois *Ayman*, « à droite » (c'est-à-dire, pour la position classique de l'Oriental, qui regarde vers l'Est, au Sud) et à l'Occident. A moins que l'on ne se mette, non pas dans la position de l'homme, mais du Dieu qui se révèle. L'homme, en l'espèce Moïse, est tourné vers Dieu, qui serait au Nord, et Dieu, qui le regarde, aurait l'Occident à sa droite. Cette interprétation, qui peut paraître gratuite, aurait le petit intérêt de concilier *Ayman* et *Gharbī* et de trouver une justification à ce dernier qualificatif. On comprend l'emploi de *Ayman* comme désignant le « bon » côté. Mais le qualificatif *Gharbī* est d'autant plus étonnant qu'il s'agit, dans le récit de la vision, d'un arbre. C'est un élément classique dans les théophanies (cf. pour le Coran 53, 1 à 18 et 81, 19 à 23; cf. également 17, 62?). Mais dans le récit en question, nous savons bien de quel arbre il s'agit. En rapprochant 28, 30 de 95, 1 et de 24, 35, il ne peut être question que de l'olivier. Aussi en est-il expressément question dans 23, 20: « Un arbre qui pousse sur le Mont Sinaï et produit de l'huile et un condiment pour ceux qui mangent ». Or, l'olivier, dont l'huile nourrit cette Lumière à laquelle le Seigneur du ciel et de la terre est assimilé, est expressément dit « ni oriental, ni occidental », 24, 25.

A l'appui de cette interprétation, signalons encore un rapprochement à propos d'une dernière appellation du lieu de la révélation mosaïque. Elle est située dans « la région bénie », *fi'l-buq'at al-mubārakat*, 28, 30, qualificatif qui est utilisé ailleurs au sujet du Temple et de

(23) C'est ainsi d'ailleurs que nous avons dans 20, 82 la vocalisation de la Vulgate (éd. du Caire): *Jāniba al-ṭūrī al-'ayman*.

la Terre Sainte. Or, quand il s'agit de l'un et de l'autre, les notions d'Orient et d'Occident sont délibérément écartées, ou tout au moins confondues dans une même bénédiction, cf. 21, 71 et 81. Quand il s'agit de la promesse de cette Terre aux Fils d'Israël, la bénédiction qui repose sur elle est en référence explicite à ce qui l'entoure de toutes parts (cf. 7, 133). De façon générale, la notion de bénédiction dans le Coran est en rapport avec l'humanité considérée dans son ensemble. Elle est le fait d'un Dieu reconnu comme le Seigneur de l'Univers, Créateur et Roi du Ciel et de la Terre (cf. 67, 1; 40, 64; 7, 54; etc.). Ceci devait être noté pour mieux situer, grâce au lieu de la Révélation mosaïque, l'universelle destination de celle-ci (24).

c) *Les paroles de Dieu à Moïse.*

Les premières paroles de Dieu à Moïse, plus exactement celles que nous trouvons dans les premières sourates coraniques, sont de simples ordres: « Va vers Pharaon » (79, 16), ou: « Pars avec mes serviteurs » (46, 22 ss.). Il en sera encore ainsi dans les sourates postérieures: « Fonde pour mes serviteurs des demeures » (10, 87) et: « Frappe le rocher avec ton bâton » (2, 57).

Mais entre-temps Dieu appelle Moïse plus d'une fois (*Nādā*, 79, 16; 26, 10; 28, 64; etc.) et répond à ses invocations (*Du'ā'*) ou demandes (*Su'l*). Ce sont surtout les récits du Buisson qu'il convient de mentionner. La sourate 20 contient la formule la plus développée. Dans une première manifestation, Dieu dit simplement: *Innī*

(24) Pour montrer aussi, à titre d'exemple, tout ce que des appellations coraniques apparemment indifférentes en elles-mêmes, voire fantaisistes, peuvent éveiller comme références multiples et contenir au point de vue doctrinal et spirituel.

anā rabbuka, « Je suis ton Seigneur », 20, 11. Puis, il demande à Moïse d'ôter ses sandales et d'écouter ce qui va lui être révélé. C'est alors seulement, une fois donc que le jeune prophète s'est établi dans l'attitude adéquate, que Dieu se révèle plus complètement. Il dit :

« Je suis en vérité, Moi Dieu ; point de Dieu excepté Moi ; adore-Moi et célèbre la prière en souvenir de Moi. L'Heure vient et je risque de la cacher, afin que tout homme soit rétribué pour ce qu'il aura cherché à faire. Que ne te détourne donc point d'elle, celui qui n'y croirait pas et suivrait ses propres voies, tu périrais », 20, 13-17.

Comme on le voit, il y a là un petit résumé du credo coranique à double terme : Dieu et l'Heure (du Jugement et de la Rémunération). Mais c'est sans doute le premier qu'il convient d'examiner. Remarquer d'abord l'insistance de l'affirmation. Il n'y a pas seulement *Anā Allah*, mais *Innī anā*, « Je suis en vérité, Moi ». Cette affirmation est ensuite appuyée par la formule négative qui lui fait pendant de façon habituelle : *Lā ilāha illā anā*. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est l'emploi de *Allah*. En fait, cet emploi n'a ici rien de très spécial, mais il apparaît bien avec une particulière solennité comme le Nom divin par excellence. Aussi le contraste est-il évident avec la première parole divine. Pour attirer l'attention de Moïse, Dieu lui dit simplement : « Je suis ton Seigneur » ; mais pour se révéler à lui : « Je suis Allah, Dieu » (25).

(25) Ce n'est pas le lieu d'étudier ici l'emploi du nom Allah dans le Coran et la manière de le traduire. Nous croyons qu'il faut dire « Dieu », en considérant Allah comme l'équivalent à la fois de Yahweh et d'Élohim : de Yahweh, comme nom personnel propre, et d'Élohim, comme nom divin qui ne comporte aucune *parti-*

De même, dans la sourate 27, où Dieu dit, v. 9: « O Moïse, c'est en vérité Moi, le Puissant, le Sage », l'emploi de ces deux qualificatifs n'est pas indifférent comme dans certains passages où les attributs sont parfois utilisés pour la rime ou tout autre balancement rythmique. Il souligne ici l'importance du nom que Dieu se donne. Aussi cette révélation est-elle préparée, comme dans la sourate précédente, par une adresse préliminaire à Moïse: « Il est appelé (*nūdia*; on ne dit pas que Dieu l'appelle, mais qu'il est appelé): Béni soit Celui qui se trouve dans le feu et tout alentour et que soit souverainement exalté Dieu, le Seigneur de l'univers » (27, 8).

Cette dernière appellation corrobore enfin un texte où Dieu se révèle à Moïse dans les mêmes termes: « O Moïse, Je suis en vérité, Moi, Dieu, le Seigneur de l'univers » (28, 30) (26).

Contrastant singulièrement avec ces adresses solennelles, une autre série de paroles divines s'adresse personnellement à Moïse. Quand celui-ci s'approche d'un feu que non seulement il voit (*ra'a*), mais avec lequel il se sent en quelque sorte établi dans une familiarité secrète (*ānasa*, 28, 29; 20, 10; 27, 7), il entend Dieu lui rappeler ce qu'Il a fait spécialement pour lui depuis sa plus tendre enfance. Ce passage de la sourate 20 mérite d'être cité. Faisant suite immédiatement au récit

cularisation (ou appartenance « nationale »). Voir par ailleurs l'emploi de *Rahmān*, en particulier sur les lèvres d'Aaron, 20, 92: « Votre Seigneur c'est *al-Rahmān* ».

(26) A ces révélations répondent des professions de foi telles que 20, 98: « Votre Dieu est en vérité Dieu, en dehors Duquel il n'est point d'autre Dieu, Il contient tout en Sa Science »; 40, 29: « *Rabbī Allah*, mon Seigneur, c'est Dieu ». C'est la profession de foi du croyant converti de la famille de Pharaon rapportant le témoignage de Moïse. Cf. aussi 20, 92 et note 25.

solennel relevé plus haut, un dialogue familial s'engage entre Dieu et Moïse :

18 — « Moïse, que tiens-tu là à la main ? »

19 — « C'est mon bâton, répond-il; je m'appuie dessus; je m'en sers pour pousser mes moutons et pour plus d'un autre usage encore ».

20 — « Jette-le donc, Moïse ».

« Moïse le jeta et ce fut un serpent qui filait par terre. Dieu dit :

22 — Prends-le donc à présent et n'aie pas peur ».

Et plus bas :

36 — « Moïse, ta demande est exaucée. Nous t'avons d'ailleurs comblé de grâce une autre fois (en inspirant à ta mère de te jeter à l'eau dans un coffret). J'avais étendu là sur toi un amour de Moi et, pour que tu sois élevé sous Mes yeux, voici que ta sœur s'amène en disant : Vous indiquerais-je quelqu'un qui se chargerait de lui ? Nous te rendîmes alors à ta mère, afin que son œil fut rendu à sa sérénité et qu'elle ne s'attristât pas. Et quand tu commis un meurtre, Nous te délivrâmes de l'angoisse, sans manquer de t'éprouver mainte autre fois. Tu demeuras alors des années parmi les gens de Madian, avant d'en venir au point où tu en es à présent. C'est que Je t'avais formé pour Moi », *iṣṭana'tuka li-nafsī*, 20, 36-43.

Un récit analogue de la sourate 28 mérite également d'être rappelé. Ce sont encore des paroles qui ne sont pas adressées personnellement à Moïse, mais qui, sur les lèvres de Dieu, révèlent les mêmes sentiments à l'égard du prophète :

6 — « Et Nous fîmes à la mère de Moïse cette révélation : Allaites-le et, si tu as peur pour lui, jette-le dans

le fleuve et sois sans crainte et ne t'attriste pas, Nous te le ramènerons et en ferons un apôtre... »

7 — « Et le cœur de la mère de Moïse devint vide et elle faillit le dévoiler, si Nous ne lui avions lié le cœur afin qu'elle fût du nombre des croyants (affermissés)... »

12 — « Et Nous le rendîmes effectivement à sa mère, afin que ses yeux fussent rassérénés et qu'elle ne s'attristât pas, mais sût que la Parole de Dieu est véridique. Or la masse des hommes ne sait rien ».

CONCLUSION

LA FIGURE CORANIQUE DE MOÏSE ET UNE THÉOLOGIE DE L'UNION A DIEU

Tout comme les autres personnages bibliques, Moïse est appelé dans le Coran *Rasūl* (« Envoyé », 19, 52; 44, 16) et *Nabī* (« Prophète », 19, 52; 44, 16; auquel est attribuée en outre la Sagesse, *Hukm*, cf. 45, 16). Il est également qualifié de *Karīm* (« noble » 44, 16), *Amīn* (« fidèle » 44, 17) et *Mukhlās* (« sincère » (?), « dévoué » (?), 19, 52). Mais le titre le plus beau qui lui soit décerné dans le Coran est sans doute celui de *Najīy* (« confident », interlocuteur familial et intime). La portée du terme est renforcée par le verset 19, 52: *Wa-qarrabnāhu najīya*, « Nous l'avons rapproché de Nous comme *najīy* ». Aussi le substantif *najwā* (cf. 17, 47; 58, 7; 9, 78) désignerait-il de la part de l'homme une certaine façon de s'adresser à l'autre dans un dialogue libre et confiant. Or, la chose est rapportée ici de Dieu. C'est Lui qui va se livrer à Moïse dans le secret.

Ce n'est pas le moins étonnant des traits figurant Moïse dans le Coran, et il est remarquable que les récits multiples qui le concernent nous ramènent en définitive

à la personne même de celui qui fut l'envoyé à Pharaon et le libérateur de son peuple. Nous avons noté comment l'essentiel de son rôle dans l'une et l'autre étape de sa mission aura été d'apporter un message sur Dieu. Mais Moïse aura été plus qu'un transmetteur. Il y a des paroles divines avec lesquelles il doit annoncer aux autres la Révélation qui lui a été faite (7, 141: « Ô Moïse, Je t'ai élu pour (accomplir dans) l'humanité Ma Mission et Ma Parole »). Mais il y en a qui lui sont spécialement et, semble-t-il, exclusivement adressées. C'est ce que nous croyons déceler dans la formule lapidaire qui termine la série des apôtres rappelée dans la sourate 4, vv. 161 et 162, et que la tradition musulmane a retenue. Sur les lèvres de Mahomet, elle nous semble évoquer une certaine nostalgie:

« Nous t'avons fait des révélations comme à Noé et aux prophètes après lui. Nous avons fait des révélations à Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les tribus, Jésus, Job, Jonas, Aaron et Salomon. Nous avons inspiré les Psaumes à David, et il est bien des apôtres dont Nous t'avons narré l'histoire et d'autres pas. Quant à Moïse, Dieu lui a parlé en propres termes » (*wakallama 'llāhu Mūsā taklīma*).

Cette formule marque donc, malgré le contexte où il s'agit explicitement d'annonces périodiques faites aux peuples, une intimité du rapport prophétique avec Dieu, concédée à Moïse de manière toute privilégiée. A part l'appel primitif, ceci remémore ces trente jours durant lesquels Dieu lui a donné rendez-vous (*wā'ada*), en y ajoutant, comme si ce ne lui avait pas suffi, dix autres; quarante jours et quarante nuits (27) où Dieu a dû lui

(27) Cf. note 19.

parler « comme un ami parle à son ami ». L'expression biblique ne se trouve pas dans le Coran et le titre d'ami est réservé à Abraham (4, 124, *khalīl*). Mais l'intimité de Dieu avec Moïse est à ce point soulignée par ailleurs que le fait de prendre parti pour Moïse contre un peuple rebelle, 61, 5, et de le justifier (*barra'ahu*, « l'a déclaré irréprochable »), en le mettant à l'honneur auprès de lui (*wajīh*, 33, 69), ne sont plus de la part de Dieu que des manifestations tout à fait ordinaires de Sa faveur.

Cependant, malgré toute cette intimité, les limites de la connaissance et de l'union demeurent également marquées en rapport avec la personne du prophète. C'est ainsi que l'on peut parler d'une théologie de la personne de Moïse dans le Coran, et non seulement de la Révélation qui lui a été commise. Indépendamment des formules solennelles où est proclamé le Nom divin, il y a dans les rapports de Moïse avec Dieu une autre note théologique, tout aussi nettement marquée, sinon davantage, que la précédente. Qu'il suffise de traduire le passage suivant :

7, 139: « Et quand Moïse vint à Notre rencontre au temps marqué, et que Dieu lui eut parlé, il dit: Seigneur, fais que je Te voie (litt.: « montre-moi comment Te regarder »). — Tu ne Me verras pas, dit le Seigneur, mais regarde vers la montagne. Si elle tient en place, tu Me verras. Or quand le Seigneur se manifesta dans Sa gloire sur la montagne, Il la pulvérisa et Moïse fut atterré de stupeur ».

C'est le terme de l'expérience religieuse de Moïse. Il est entré pleinement dans l'intimité divine et, lorsqu'il pousse l'audace jusqu'à demander à Dieu de Le voir, le Seigneur ne le lui refuse pas, mais lui manifeste simplement que c'est une chose impossible. Ainsi en reste-t-il

finalement au même point que le peuple incrédule qui avait également demandé de voir Dieu clairement. Moïse, témoin privilégié de son Seigneur auprès de Pharaon et du peuple d'Israël, devra se contenter pour son compte, dans les voies de la connaissance et de l'union mystique, de se rendre à l'écoute de Sa Parole. C'est là, nous semble-t-il, l'essentiel de la présentation coranique des récits qui le concernent. Mais l'on peut dire aussi que c'est l'une des expressions les plus typiques de la théologie et de la spiritualité coraniques, telles qu'elles doivent être explicitées et vécues en Islam. Les chrétiens peuvent aisément mesurer ainsi ce qui apparente une telle doctrine spirituelle à la leur et ce qui l'en distingue, en se rappelant que la Parole de Dieu s'est faite chair et que, si « la Loi a été donnée par Moïse, la Grâce et la Vérité nous sont venues par Jésus-Christ. Dieu, personne ne l'a jamais vu, mais un Dieu, Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est Lui qui l'a révélé » (*Jean*, I, 17-18).

LE PROPHÈTE ÉLIE DANS LE CORAN

Il existe deux mentions certaines du Prophète Élie dans le Coran (37/123-132 et 6/85). La première est un bref récit du début de la seconde période mekkoise (d'après le classement de *Nöldeke*). Ce récit fait partie d'une série stéréotypée, la première du genre de périodes narratives qui rappellent le souvenir de Noé, Abraham, Moïse et Aaron, Élie, Loth et Jonas. Voici le récit concernant Élie:

37/123 Ilyâs fut aussi du nombre des Envoyés;

124 Quand il dit à son peuple: n'avez-vous donc aucune piété?

125 Vous invoquez Ba'al et délaissez le meilleur des créateurs,

126 Dieu votre Seigneur et le Seigneur de vos ancêtres?

127 Ils le traitèrent de menteur. Mais les voilà condamnés,

128 Excepté les serviteurs de Dieu sincères.

129 Nous l'avons perpétué dans la suite des générations.

130 Paix sur Il-Yâsîn.

131 C'est ainsi que Nous récompensons ceux qui font le bien.

132 Il est du nombre de Nos serviteurs croyants.

Comme il en est de la série dont il fait partie, ce récit vise uniquement, selon l'intérêt de la prédication

prophétique de cette période, à la menace et à l'édification (1). Les auditeurs sont invités à se rendre aux exemples des messagers de Dieu, sauvés et récompensés, alors que les peuples auxquels ils sont envoyés subissent le châtement divin.

Le nom du prophète se trouve rapporté dans ce récit sous deux formes: *Ilyās* et *Il-Yāsīn*, la dernière étant en deux mots dans le texte. D'après BAYDĀWĪ (*Commentaire du Coran*, II, 277, lig. 17), *Il-Yāsīn* serait un doublet de *Ilyās* comme *Sīnīn* (95, 2) de *Sīnā'* (23, 20). La finale est sans doute commandée par la rime qui scande la majeure partie de la sourate et le mot s'y prête d'autant plus facilement que les deux lettres *Yā'* et *Sīn* ainsi rendues chacune à sa valeur propre, sont ailleurs jumelées au début d'une sourate célèbre à laquelle elles donnent son nom (Sourate 36, *Yā-Sīn*).

Le prophète Élie est encore mentionné dans la série de prophètes qui termine le récit de la conversion d'Abraham:

- 6/84 Nous lui fîmes don (à Abraham) d'Isaac et de Jacob, ayant bien guidé chacun d'eux, comme auparavant Nous avons bien guidé Noé, — et dans la descendance d'Abraham: David, Salomon, Job, Moïse et Aaron, — c'est ainsi que Nous récompensons ceux qui font le bien.
- 85 Et Zacharie, Jean, Jésus et Élie, qui furent chacun du nombre des justes;
- 86 Et Ismaël, '*Ilyasa*' (Hénoch?) (2), Jonas et Loth, que Nous avons préférés chacun au monde,

(1) Notons cependant, au bénéfice d'une certaine précision « historique », la mention de « *Ba'al* » 37, 125.

(2) ISMAEL et '*ILYASA*' sont ailleurs associés avec DU'L-KIFL, 38/48, ce qui permet d'identifier '*ILYASA*' avec '*IDRISS* en compa-

6/87 Ainsi qu'une partie de leurs ancêtres, de leur descendance et de leurs frères, les ayant choisis et guidés dans une voie droite.

La sourate 6 étant de la troisième période mekkoise, cette série de prophètes est la première dans le Coran à systématiser en quelque sorte leur succession dans la descendance d'Abraham, à l'exclusion des envoyés aux peuples « arabes » (*Hūd*, *Sāliḥ* et *Shu'ayb*, cf. s. 26). Aussi est-il intéressant de remarquer qu'à l'intérieur de cette série, le nom de *Ilyās* est intégré dans le groupe néotestamentaire, celui-ci pouvant être considéré comme le dernier, malgré le groupe qui le suit et qui demeure, on le sait, marginal dans la prophétologie coranique.

Cette place du prophète Élie au bout et comme au sommet de la prophétologie coranique, nous met sur la voie de l'identification qui a été faite de lui par la Tradition islamique avec le Serviteur de Dieu, maître de Moïse, dont il est question à la sourate 18, vv. 60 et ss. et qu'on a appelé aussi Khaḍīr ou Khiḍr (3).

rant 38/48 et 21/85. Pour IDRIS-HÉNOCH, voir *EI*, II, pp. 477-478 (art. de A. J. WENSINCK); CASANOVA, *Idriss*, *JA*, 1924, pp. 357 ss.; SIDERSKY, *Les origines...*, p. 21 (cf. Bibliographie).

(3) Nous nous en tenons à cette identification d'Élie avec le Serviteur de Dieu à cause principalement de la correspondance particulièrement étroite que l'on constate entre le récit coranique et la légende juive où il est question d'Élie (cf. A. J. WENSINCK, *EI*, II, p. 500; réf. à JELLINEK, *Beth ha-Midrash*, V, pp. 133-135 et VI, pp. 131-136, textes cités dans SIDERSKY, *op. cit.*, pp. 90-95); nous nous en tenons également au dédoublement tardif qui suppose une identification antérieure entre Élie et al-Khaḍīr, celui-ci étant « une épithète (= "le Vert"), de l'homme appelé B-l-y-a, ou, d'après une autre version, Y-l-y-a, c'est-à-dire Élie » (A. J. WENSINCK, *id.*, p. 500; cf. L. MASSIGNON, *Les « Sept Dormants », Apocalypse de l'Islam, Mém. Paul Peeters*, II, p. 259); voir encore p. 249, la tradition selon laquelle « chaque époque a son Khaḍīr » et, en note, ce qu'il en est d'« une khaḍīriya apotropéenne impliquant infusion (*Ḥulūl*) répétée de l'« Esprit d'Élie » supposé immortel ici-bas ».

Voici un essai de traduction de ce texte mystérieux et difficile:

- 6/59 Et quand Moïse dit à son jeune Serviteur (4): « Je n'aurai de cesse que je n'aie atteint le Confluent des Deux Mers, dussé-je marcher un siècle. »
- 60 Mais lorsqu'ils eurent atteint le Confluent des Deux Mers, ils oublièrent leur Poisson qui, s'étant fauflé, prit son chemin à travers la mer.
- 61 Ayant dépassé l'endroit, (Moïse) (5) dit à son Serviteur: « sers-nous notre repas, nous avons éprouvé de la fatigue après un tel voyage. »
- 62 (Le Serviteur) dit: « Vois-tu? Lorsque nous nous sommes abrités contre le Rocher, j'ai dû oublier le Poisson. Et ce ne peut être que le Satan qui me l'a fait oublier. Autrement je m'en serais souvenu. Il a dû prendre son chemin à travers la mer! Chose étrange! »
- 63 (Moïse) lui dit: « Voilà bien ce que nous cherchions! » Et ils se mirent à refaire leur chemin pas à pas, comme ils étaient venus.
- 64 Ils trouvèrent un Serviteur des Nôtres (6) auquel Nous avons départi une Miséricorde de chez Nous et enseigné de Notre part une Science.
- 65 Moïse lui dit: « Puis-je te suivre afin que tu m'enseignes ce qui t'a été enseigné en fait de Sagesse? »
- 66 (Notre Serviteur) dit: « Tu ne saurais avoir de Patience avec moi. Et comment serais-tu patient

(4) Nous avons mis une majuscule à un certain nombre de termes typiques que nous reprenons dans le commentaire qui suit.

(5) Nous mettons entre parenthèses des ajouts nécessaires à la clarté de la traduction française.

(6) C'est Dieu qui parle.

pour ce que tu n'as pas compris dans ton Expérience? »

6/68 (Moïse) dit: « Tu me trouveras, si Dieu le veut, patient et je ne résisterai à aucun de tes ordres. »

69 (Notre Serviteur) dit alors: « Si donc tu me suis, ne m'interroge sur rien, jusqu'à ce que je t'en aie moi-même donné une Explication. »

70 Ils s'en allèrent tous deux jusqu'au moment où étant montés dans la Barque (7), (Notre Serviteur) y fit une brèche. (Moïse lui) dit: « Y as-tu fait une brèche pour noyer ses gens? Tu viens de commettre là une chose répréhensible. »

71 Il répondit: « Ne t'ai-je pas dit que tu ne saurais avoir de Patience avec moi? »

72 Moïse lui dit: « Ne me reprends pas pour un oubli et ne m'accable pas trop rudement pour ce que je viens de faire. »

73 Ils s'en allèrent tous deux jusqu'au moment où ils rencontrèrent un jeune garçon que Notre Serviteur tua. « Comment? lui dit (Moïse) tu auras tué un innocent qui n'en a point tué d'autre? Tu viens de commettre là une chose impardonnable. »

74 Il répondit: « Ne t'ai-je pas dit que tu ne saurais avoir de Patience avec moi? »

75 (Moïse) dit: « Si je t'interroge encore sur quelque chose, refuse ma compagnie. Tu auras obtenu de ma part une excuse. »

76 Ils s'en allèrent tous deux jusqu'au moment où ils arrivèrent auprès des gens d'un village auxquels

(7) Avec la détermination *al-* dans le texte; voir également plus bas: « *al-Sakhrat* », v. 62 (« *le Rocher* ») et « *al-Madinat* », v. 81 (« *la Ville* ») pourtant désignée auparavant, v. 76, par « *qaryat* », (« *un village* »). Cf. L. MASSIGNON, *art. cit.*, p. 255.

ils demandèrent à manger. Ceux-ci leur refusèrent l'hospitalité. (Les deux voyageurs) trouvèrent là un mur qui était sur le point de tomber. (Notre Serviteur) le releva. (Moïse lui) dit: « Tu l'aurais voulu que tu auras pu t'en faire attribuer un salaire? »

- 6/77 Il dit: « Voilà de quoi nous séparer l'un de l'autre. Je vais te révéler l'Interprétation de ce pour quoi tu n'as pu avoir de Patience.
- 78 Quant à la Barque (8), elle appartenait à de pauvres gens qui travaillent sur la mer. J'ai voulu l'endommager parce qu'il venait derrière eux un roi qui prenait toutes les barques de force.
- 79 Quant au jeune garçon, ses parents étaient croyants et nous avons craint qu'il ne les accablât de Perversité et d'Impiété.
- 80 Nous avons donc voulu que leur Seigneur leur donnât en échange un fils meilleur que lui en piété et qui fût davantage proche d'eux par l'affection.
- 81 Quant au mur, il appartenait à deux jeunes orphelins de la Ville (8) et il y avait dessous un trésor qui leur revenait. Leur père était un homme de bien et ton Seigneur a voulu qu'ils parviennent à maturité et qu'alors ils puissent extraire leur trésor comme une Grâce de ton Seigneur.
- 82 Je n'ai donc pas fait cela de ma propre Initiative. Voilà l'Interprétation de ce pour quoi tu n'as pu avoir de Patience. »

On ne saurait élucider ici les difficultés de ce texte, que la traduction aurait été incapable de rendre par

(8) Voir note 7.

elle-même. Il importe seulement d'en dégager la structure et d'expliciter les différentes notions religieuses qui y sont utilisées. On verra par le fait même ce qu'il en est du mystère du gouvernement divin que le Coran veut illustrer dans cette sourate, et ce sera autant de matière pour servir à la présentation du prophète Élie, identifié avec le personnage reconnu — nous verrons de quelle façon — comme le personnage principal de notre récit (9).

Ce texte se divise en deux parties, d'extension et de valeur inégales (vv. 59-63 et 64-81), la première n'étant qu'un préambule à la seconde. Chacune de ces parties mobilise deux personnages : Moïse et son jeune serviteur d'abord ; le Serviteur de Dieu et Moïse ensuite. Le serviteur de Moïse disparaît donc dans la seconde partie. Il n'avait de fait aucun caractère personnel, pas plus que Moïse n'en gardera en présence du Serviteur de Dieu, face auquel il ne sera plus, à son tour, qu'un compagnon. Tout l'intérêt du récit finit donc par être concentré sur le Serviteur de Dieu, lequel n'a cependant d'importance que dans la mesure où il explicite le dessein de celui qu'il représente, le seul personnage en définitive de l'histoire, Dieu.

(9) Il n'est pas question d'indiquer ici, même sommairement, les correspondances possibles du texte coranique (pour ne pas parler avec la critique, de ses « sources ») avec divers monuments des littératures juive, chrétienne et autres. À part l'utilisation que nous en faisons dans notre note 3, seule la bibliographie essaie de faire justice aux multiples travaux qui ont été faits dans ce sens et dont l'intérêt ne concourait pas spécialement à une exploitation du texte coranique par lui-même, telle qu'on essaie de la faire ici. Pour une synthèse des recherches critiques, cf. principalement les art. de A. J. WENSINCK, in *EI*, II: 'ILYAS, pp. 499-501; KHADIR, pp. 912-916; IDRIS, pp. 477-478; et une appréciation d'ensemble in L. MASSIGNON, *art. cit.*, pp. 256-257.

Pour servir ce but essentiellement religieux, le texte utilise, même quand il ne s'agit que de faits et gestes familiers, un ensemble d'expressions et de notions typiques, dont un certain nombre sont des hapax, et méritent d'être notées. D'autres, employées en divers passages de cette même sourate, en marquent l'unité fondamentale d'inspiration et de composition, et font participer notre récit de l'intérêt reconnu à l'ensemble (10).

Moïse.

Parmi les faits et gestes de Moïse, notons les termes qui marquent sa volonté déterminée d'atteindre le *Confluent des Deux Mers*:

— « *lā abraḥu* »: « *Je n'aurai de cesse* », employé ici intransitivement, comme dans 20, 93. Le seul emploi qui soit encore fait de cette racine est transitif, 12, 80.

« *Ḥatta ablughā* »: « *que je n'aie atteint* ». La racine *BLĠ* est employée 4 fois dans ce récit (18, 59, 60, 75, et 81) et 3 fois dans le récit d'Alexandre (18, 84, 89 et 92).

« *Aw amdī ḥuquba* »: « *dussé-je marcher un siècle* ». Ce dernier mot est un hapax. Le pluriel « *aḥqāb* » est dit ailleurs une seule fois, 78, 23, de la Damnation éternelle.

Pour exprimer sa fatigue au bout du voyage, Moïse dit: « *laqad laqīna min safarinā hāzā naṣaba* ». La racine *LQY* employée dans le même récit (18, 73) pour dire simplement « rencontrer » revêt ailleurs dans le Coran l'idée d'un affrontement désagréable (8, 15; 3, 137; 17, 14; 47, 4; etc.). Il y a quelque chose de cela dans les propos de Moïse, qui ne veut pas seulement nous confier le sentiment d'une fatigue quelconque. Celle-ci est dite « *naṣab* », emploi à rapprocher principalement de 94,

(10) Voir en ce qui concerne certains mots « inducteurs », L. MASSIGNON, *art. cit.*, paragraphe I, pp. 255 ss.

7-8, texte particulièrement imprégné de sentiment religieux (c'est Dieu qui parle au Prophète): « Et quand tu seras dépourvu (de piété), donne-toi de la peine et désire ardemment après ton Seigneur ». La fatigue de ce voyage qui n'a certes rien de commercial ou de touristique, n'est donc pas une fatigue commune.

Enfin au bout de leur étape Moïse dira: « *dālīka ma kunna nabgī.* » *BĠY* revêt trois significations différentes dans le Coran: « dépasser » (55, 20, « une barrière entre les Mers qu'elles ne dépasseront point »), « commettre l'injustice » (42, 26; 10, 24) et « désirer ardemment » (après Dieu, 6, 164, ou la voie de Dieu, 3, 94, la religion, 3, 77; etc.). C'est ce dernier sens qui est voulu ici, alors qu'il ne s'agit sans doute sur les lèvres de Moïse que d'une pointe d'humour.

Le Jeune Serviteur de Moïse.

Ce sont des termes également expressifs qui sont mis sur les lèvres du jeune Serviteur de Moïse pour dire les menus détails de leur curieuse aventure. Notons auparavant l'appellation du dit Serviteur. C'est un « *fatā* ». Cette appellation qui a donné « *Futuwwa* » (11), signifie, en même temps que l'idée de service, celle de jeunesse et de générosité, avec un certain mépris de l'honorabilité (par opposition à « *Muruwwa* »). Sont dits *fatā* dans le Coran: Joseph 12, 30, 36, 62; Abraham brisant les idoles 21, 61, et, dans cette même sourate, les gens de la Caverne, *fityat*, 18, 9 et 12.

Le Serviteur de Moïse dit: « *Idh awaynā ila'l-Sakhrat* », « quand nous nous sommes abrités contre le Rocher ». Cet emploi

(11) Cf. L. MASSIGNON, « La *Futuwwa* » ou « pacte d'honneur artisanal » entre les travailleurs musulmans au moyen âge, in *La Nouvelle Clio* (Brux.), 1952, pp. 171-198.

de *AWY* appelle de nombreux rapprochements: Dans la même sourate, c'est le mouvement des jeunes gens qui se réfugient dans leur Caverne (18, 9 et 15). C'est ailleurs le mouvement du croyant qui se réfugie auprès de son Seigneur (11, 80). C'est encore le mouvement de Dieu lui-même qui prend auprès de Lui un orphelin abandonné, le Prophète notamment (93, 6; cf. 8/26). La même racine est employée pour dire le refuge qui a été donné à Jésus et à sa mère, sur une colline de paix assurée et de sources vives, 23, 52. Enfin, selon une signification eschatologique encore plus claire, l'Enfer est dit être le « *ma'wā* » des méchants, 79, 39. Mais combien plus expressif est cet emploi, dans la vision initiale du Prophète, pour désigner *le Jardin* auprès duquel il a été transporté (il n'a pas dû y pénétrer), et où doivent s'échanger les secrets de l'intimité divine: « *'indaha Jannatu'l-Ma'wa* » (53, 15).

Le serviteur de Moïse dit encore avec une insistance fort curieuse, quand on sait par ailleurs le goût du Coran pour les tournures elliptiques: *J'ai oublié le Poisson et je n'ai dû l'oublier que par le fait du Diable qui m'a empêché de me le rappeler*, 18, 62. Cette mention du Diable (le *Shayṭān*) entre les emplois répétés des racines *NSY* et *DKR* est sans doute voulu. L'oubli est en effet une œuvre typique de Satan dont le rôle est précisément de détourner les hommes du *Dikr*, du souvenir répété de Dieu, 6, 67 et 12, 42. Mais l'homme y arrive bien tout seul, 20, 118, chose que Dieu abhorre au point qu'Il oublie l'homme de son côté, 9, 67, et va jusqu'à lui faire perdre la conscience de soi, *ansāhum anfusahum*, 59, 19. Ailleurs le Prophète est engagé à ne point oublier ce qui lui est récité, 87, 6 et dans cette même sourate où les deux racines *NSY* et *DKR* sont pareillement associées, 18, 55, le

Prophète est invité à se souvenir de son Seigneur quand il l'aura oublié, « *w'adhkur rabbaka 'idha nasīta* », 18, 23.

Le Poisson.

Le fait divers de l'oubli du Poisson est donc élevé par ces concordances multiples ou simples assonances au rang d'un fait merveilleux. Mais il n'est pas jusqu'au mouvement du Poisson qui « se faufile et prend librement son chemin à travers la mer », qui ne soit pareillement rehaussé dans le plan général du récit. L'expression « *ittakhadha sabīlahu* » est connue dans le Coran et y revêt habituellement un sens fort et profondément religieux. Elle est employée pour signifier le mouvement du converti, 78, 39; 76, 29; 33, 19; qui s'en va ou revient vers son Seigneur. Aussi le verbe *ittakhadha* marque-t-il une idée de choix bien déterminé. C'est celui que font les méchants, des idoles ou de leurs amis, à l'exclusion de Dieu (2, 156; 3, 57). Mais c'est encore celui de Marie qui prend le voile de la Virginité, 19, 17, et de Dieu même qui n'a pris ni fils ni compagne (72, 3; 19/35, 92, etc...), qui se choisit Abraham pour ami, 4, 124.

L'emploi de l'expression *ittakhadha sabīlahu* est renforcé pour marquer le mouvement du Poisson, par le terme employé adverbiallement de « *saraba* ». C'est encore un hapax. Il indique le mouvement même de l'eau qui s'écoule ou s'infiltré, et se trouve donc ici particulièrement expressif.

Plus bas, la même expression est doublée d'un autre terme pareillement employé comme adverbe « *'ajaba* » (12). Il indique la réaction de celui qui constate le curieux phénomène: « *quelle chose étrange!* »

(12) Noter les multiples emplois analogues qui scandent les fins

Tout cela nous invite à en faire autant, et à découvrir la portée du récit et la présentation de son personnage principal, non plus seulement dans les expressions des menus détails du voyage mystérieux, mais dans celles qui déterminent directement sa consistance religieuse. C'est l'apport, principalement, de la seconde partie de notre récit.

Le Serviteur de Dieu.

Le jeune Serviteur de Moïse était appelé « *fatā* ». Le Serviteur de Dieu est appelé « *'abd* ». C'est la dénomination classique de celui qui est voué tout autant au culte de Dieu, qu'à l'exécution de Son dessein sur le monde, selon une compréhension spéciale de Foi. '*Abd*' est dit de plusieurs prophètes: Noé, 17, 3; 54, 9; Salomon, 38, 30; Job, 38, 44, etc... Cela est dit spécialement du Prophète, 2, 21; 8, 42; 18, 1; 25, 15; 53, 1; et surtout de Jésus, 19, 31; 43, 59; 4, 172; cf. 19, 94; etc...

Moïse et son jeune Serviteur le « *trouvent* ». « *Wajada* » employé trois fois dans cette même sourate (récit d'Alexandre, 18, 84, 89, et 92), ne désigne pas une rencontre fortuite, mais une découverte comme préméditée et occasionnée par Dieu. C'est une « *Invention* » (*wujūd*). Ailleurs c'est Dieu qui trouve ou qui est trouvé, 24, 39; 7, 44; 72, 22; 93, 7 et 8.

Le Serviteur de Dieu est caractérisé comme ayant reçu en partage une *Miséricorde*, RAḤMAT, et une *Science*, 'ILM, de Dieu. Ces deux sortes de dons sont gouvernés ensemble par le verbe ĀTA. C'est le même verbe qui est employé pour dire qu'une grâce ou révélation a été

de versets et dont plusieurs sont également des hapax. Remarquer en particulier dans le verset suivant, « *qaṣaṣan* » que nous avons dû rendre dans la traduction par une paraphrase.

départie à un prophète: les signes, 17, 103; 2, 209 (cf. 18, 84), le Livre, 19, 31, le Coran 15, 87, l'Évangile, 5, 50, les Psaumes, 4, 161, la Sagesse et la Royauté, 2, 252; 31, 12, d'une façon plus générale la Piété, 47, 17 et par dessus tout le *Hudā*, 32, 13, ou Élection et Manuduction par Dieu dans le Chemin de la Foi.

De son côté RAḤMAT doit être situé par d'autres termes qui lui sont pareillement associés: avec *hudā*, 12, 111; 6, 155, etc... nous avons *ghufrān* ou *maghfirat* (pardon 3, 151); *riḍwān* (bienveillance 9, 21); *fadl* (bienfait 17, 89); *mawaddat* (affection 30, 20). Dans cette même sou-rate, cf. 18, 15, 81, (cf. 80) et 97. Rappelons enfin que RAḤMAT reporte naturellement au titre éminent de Dieu dans le Coran comme dans l'Arabie ancienne, AL-RAḤMĀN (57 fois, plus les « *basmalat* » et les autres emplois de RAḤIM, ARḤAM AL-RĀḤIMIN et DŪ'L-RAḤMAT, 18, 57).

Quant au jumelage de RAḤMAT et de 'ILM, il est classique dans le Coran. Voir surtout 40, 7: « Seigneur, Tu contiens toutes choses dans Ton amour miséricordieux et Ta Science. » L'Omniscience de Dieu donne la mesure de Sa Miséricorde. Celle-ci « comprend » (voir *infra*) tout ce qu'il connaît. Aussi n'est-il pas rare de voir les effets de cette Miséricorde désignés en termes de « Science »: *bayyinat* (preuve évidente), 11, 30 et 66; *āyat* (signe), 19, 21; *dhikra* (fait ou parole équivalent à un « rappel » d'ordre prophétique et religieux), 21, 84; 29, 51; *hudā*: le « Livre de la Science » est dit être « *hudā* et *rahmat* » 7, 50.

La « Science » dont il s'agit ici est donc proprement une connaissance de Foi. Son assurance s'oppose aux fluctuations de l'opinion, le « *dhann* » (4, 156). Car elle ne repose pas sur des raisonnements humains, mais sur

une communication directe de Dieu, 19, 44 (cf. 29, 48 et 30, 56). Elle répond d'ailleurs à l'attribut de Dieu fréquent dans le Coran, 'ALĪM (près de 150 fois) et celui, plus rare mais très typique, de 'ALLĀM AL-GHUYŪB (5, 108, 116; 9, 79, etc...). Rappelons que parmi ces connaissances cachées, ces « *ghuyūb* », il en est une éminemment, c'est la connaissance de l'Heure, '*Ilm al-Sā'at* 31, 34. Jésus en est le « *Signe* ». Mais tout événement prophétique en est l'annonce, et comme une participation anticipée.

Le 'ILM est associé généralement avec ḤUKM, pour donner à la Science prophétique de Foi le caractère d'une « *Sagesse* » 11, 12. Dans notre texte, c'est un terme équivalent qui est utilisé, le RUSHD, 18, 65; d'où le qualificatif de RASHID, autre attribut divin. On le retrouve deux autres fois dans la même sourate (18, 24, sous la forme *Rashad*, et 18, 10, où il est associé avec *Raḥmat*).

Enfin un troisième terme désigne cette connaissance que l'on a par communication spéciale de Dieu, c'est le KHUBR. Cela répond encore à un attribut divin : KHABIR. Dieu est le « *bien renseigné* ». Au sens des commentateurs, cet attribut serait même plus profond que celui de '*Alīm*. Il a pourtant une saveur tout expérimentale. Le *Khabīr* est un « expert ». Quoi qu'il en soit, c'est une même tournure de phrase qui est employée pour *Khubr* comme pour '*ilm*: ils sont tous deux gouvernés par le verbe « *aḥāṭa* » qui veut dire littéralement « *comprendre* ». L'« *Expérience* » tout comme la « Science » religieuse « *comprennent* » de toutes parts les choses auxquelles elles se rapportent.

'ILM, RUSHD et KHUBR, effets de la RAḤMAT de Dieu, se rapportent à un ordre de choses désigné par le terme très intégral de 'AMR. '*Amr* est à la fois Parole, Oracle,

Acte et Dessein de Dieu. A la fin de notre récit, le Serviteur de Dieu dira: « *Je n'ai pas fait cela de ma propre initiative, min 'amrī.* » Bien supérieure à celle de l'homme c'est la volonté de Dieu qui en aura déterminé ainsi. C'est à Dieu en effet qu'appartient tout « *'Amr: al-'Amru lillāhi kulluhu* », 13, 30; 3, 148; 4, 50; 3, 105. Son *'Amr* est coextensif à la Création, 7, 52. Il s'est exprimé éminemment dans le *Kun* ou *Fiat* qui, en rapport avec le mystère de la Création ou de la Résurrection est dit de la génération de Jésus dans le sein de Marie, 21, 91; 19, 21. L'Esprit est aussi comme le Verbe, le fait du *'Amr* de Dieu, 17, 85; cf. 97, 4. C'est enfin de ce même mystère du vouloir divin que dépend, réponse à un ordre autant que corrépondance à une grâce, le fait d'être religieux: « *J'ai reçu l'ordre de rendre un culte*, 27, 9, *d'entrer dans l'Islam* », 6, 14, « *Umirtu* ». Tel est l'ordre que reçut Abraham sous le signe de l'immolation de son fils, et celui-ci lui avait dit: « *Mon père, fais ce qui t'a été ordonné*, 'if'al ma tu'mar », 37, 102. Abraham fut obéissant et devint ainsi le premier des Musulmans, c'est-à-dire des croyants qui se soumettent à la volonté de Dieu, cf. 37, 103 et 111.

C'est donc l'obéissance qui est la caractéristique principale de celui qui entre dans l'Islam comme dans une voie spirituelle. En bon disciple, Moïse dit au Serviteur de Dieu comme à son *Murshid* (Directeur de conscience): « *la a'sī laka 'amran* », « *je ne regimberai à aucun de tes ordres* » 18, 68. 'sy est employé pour désigner l'acte de rébellion contre Dieu (20, 119, rébellion d'Adam) ou contre ses Apôtres (Abraham 14, 36; l'Apôtre 33, 36; 4, 14). C'est l'attitude propre du Diable 19, 45. Enfin il est mentionné spécialement que Yahya (Jean-Baptiste) ne fut pas « *'aṣīyya* » (rebelle), 19, 14.

A 'šy, s'oppose 'ITTABA'A. Moïse dit encore au serviteur de Dieu: « *Hal 'attabi'uka* », « *puis-je te suivre?* » 18, 65. Cela désigne la soumission à une règle de conduite qui correspond à une voie religieuse. 'Ittaba'a est employé avec *Millat*, 4, 125; 12, 38; 6, 16; avec *Hudā* 20, 4. Il est usité quatre fois dans cette même sourate, 18, 58, 89, 92 et auparavant 18, 28, à rapprocher de 28, 50: On y voit le *dhann* (l'opinion personnelle que nous avons reconnue tout à l'heure) et le *hawā* (le mouvement naturel, pour ainsi dire, de l'âme animale non soumise à l'inspiration de la grâce) associés avec 'ittaba'a, contre le *hudā*, ce qui correspond pratiquement à se détourner du souvenir de Dieu, *dhikr Allah*.

Enfin l'obéissance étendue à la mesure du Temps s'appelle la « *Patience* ». C'est le šABR. Inutile d'insister sur cette notion fondamentale, il suffit de se reporter à ses multiples emplois dans notre récit (18, 66, 67, 68, 71, 74, 77 et 81). C'est vraiment la Patience qui est la qualité essentielle du Disciple, tout comme du Prophète lui-même et de tout croyant. Elle est d'ailleurs intimement liée avec l'exercice de la Prière (13). C'est elle en tout cas, et elle seule, qui apprête le cœur à recevoir quelque communication (*dhikr* 18, 69; *naba'*, 18, 77; ou *ta'wīl*, 18, 81) sur le mystère du gouvernement divin.

Elie ou le Type du Prophète, Serviteur de Dieu.

Au terme de ces considérations, il n'est guère besoin d'un grand effort de synthèse pour reconnaître en Élie, identifié avec ce Serviteur de Dieu dont nous venons

(13) Cf. H. RINGGREN, *The Concept of Sabr in Pre-Islamic Poetry and in the Qur'ân*, *Isl. Cult.*, XXVI, janv. 1952, pp. 75-90; et notre étude sur « *La Prière dans le Coran* », *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, oct.-nov., 1952, pp. 6 ss.

de suivre les faits et gestes, le Type parfait du Prophète et Maître des Prophètes. Sans autre caractère personnel que celui d'être « l'instrument » de son Seigneur, c'est lui qui a été mandaté pour mener dans la voie de Dieu ceux-là qui ont déjà reçu de sa part, comme Moïse, de grandes tâches prophétiques et législatives. C'est lui qui leur découvre cette voie dans laquelle ils étaient engagés sans le savoir. C'est à lui qu'appartient cette « *Science* » ('ILM, *Rushd*, *Khubr*) de les initier au mystère de la volonté de Dieu sur le monde ('AMR), et d'interpréter ses réalisations sur les différents individus. Pour cela, il engage surtout à la « *Patience* » (ṢABR). Celle-ci étant le fait de l'Obéissance étendue à la mesure de la Durée, un dernier ensemble de correspondances coraniques nous dira sa dimension dernière, eschatologique.

Élie a été « *trouvé* » par Moïse et son jeune Serviteur au delà du « *Confluent des Deux Mers* ». Pour identifier, s'il était possible, la localité dont il s'agit, il convient de se reporter à la sourate primitive *al-Rahmān*, 55, 19, qui énumère toutes les œuvres de la Création, en les groupant deux par deux. Aussi « *les Deux Mers* » dont il est question ici et là, 55, 19 et 18, 59, seraient-elles, d'après un troisième texte, 25, 5, l'une, l'étendue d'eau douce et l'autre, l'étendue d'eau salée (autrement dit les fleuves et la mer, « *maria et flumina* ») séparées par un « *barzakh* » 55, 20, c'est-à-dire une barrière infranchissable (« *ḥājiz* », 27, 62; comp. avec « *sadd* », 18, 91 et dans le même récit, « *jidār* », 18, 76). Ce dernier passage (55, 20) a fait songer les commentateurs au débouché du Tigre et de l'Euphrate dans le Golfe Persique (14).

(14) Cf. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, traduction de ces différents passages et notes.

Mais cette localisation naturellement imprécise reporte sans doute, comme celles que l'on trouve ensuite dans le récit d'Alexandre (18, 84, 89 et 92), à une distance qui marque davantage une dimension temporelle que spatiale. Aussi l'emploi de « *ḥuqub* » (voir *supra*), durée pratiquement incalculable qu'il faut pour y parvenir, s'accorde-t-il sous ce rapport avec celui de *Majma'*. La racine jm' (qui s'oppose à celle employée dans la sourate *al-Raḥmān* 55, 20, MRJ, « *Il a étendu les Deux Mers* ») est ailleurs dite surtout de Dieu. C'est Lui qui unit comme c'est Lui qui sépare, 3, 7; 18, 99. Aussi le Jour du Jugement qui est soumis à sa seule autorité est-il appelé « *Yawm al-Jam'* », le Jour du Rassemblement, 64, 9; 3, 7; 42, 5, comme il est dit ailleurs « *Yawm al-Faṣl* », le Jour de la Séparation (entre les bons et les méchants), 77, 38.

La présence d'Élie est donc liée en Islam comme parmi nous à cette volonté finale de Dieu sur le monde, que nous croyons être, d'après l'association 'ILM-RAḤMAT et sous le signe de Jésus (*'ilm al-Sā'at*), davantage de miséricorde que de châtiment. C'est jusque-là, en tout cas, que notre Patience doit nous porter, *'in shā' Allāh*, 18, 18, 68 (cf. 37, 102).

BIBLIOGRAPHIE

- A part les *Commentaires* du Coran, par TABARI et BAYDAWI, voir:
- TABARI, *Chronique*, éd. Zotenberg, I, pp. 372-381.
- BOKHARI, *Traditions Islamiques*, trad. Houdas et Marçais, Paris, 1908, III, pp. 369-377.
- JELLINEC, *Beth ha-Midrash*, V, pp. 133-135 et VI, pp. 131-136.
- A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Bonn, 1835, p. 168.
- A. MEYER, *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse*, Paris, 1925.
- J. A. DECOURDEMANCHE, *La légende d'Alexandre chez les Musulmans*. — *DHR*, VI (1882), pp. 98 ss.
- N. LIDZBARSKI, *Khidr.-Zeitschr. für Assyriol.*, VII, pp. 104-116; 319-327. — *Zu den arabischen Alexandergeschichten*, Berlin, 1893.
- K. VOLLERS, *La légende de Khidr*. — *Archiv für Religionwissenschaft*, XII (1909), pp. 234-284.
- J. FRIEDLANDER, *Archiv für Religionwiss.*, XIII, pp. 92-110 art., repris in *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, Berlin-Leipzig 1913.
- D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies de Prophètes*, Paris, 1933, pp. 21 et 90-95.
- A. J. WENSINCK, art. *Encycl. de l'Islam*, s. v. 'ILYAS, KHADIR, IDRIS et DJIRDJISS.
- L. MASSIGNON, *Les «Sept Dormants» Apocalypse de l'Islam*. — *Mél. Paul Peeters*, II, *Analecta Bollandiana*, t. LXVIII, 1950, pp. 246-260.
- Ch. VIROLLEAUD, *Khadir et Tervagan*. — *Journal Asiatique*, CXXLI-2 (1953), pp. 161-166. C. R., *Abstracta Islamica*, XI^e sér., A. 1117, *Rev. des Et. Isl.*, 1954, p. 121.
- F. VIRÉ, *A propos de Tervagan, idole des Sarrasins*. — *Cah. de Tunisie*, 3^e trim., 1953, pp. 141-155.

L'ENVIRONNEMENT ARABE
DE L'ISLAM

LES NOMS, TITRES ET ATTRIBUTS DE DIEU DANS LE CORAN ET LEURS CORRESPONDANTS EN ÉPIGRAPHIE SUD-SÉMITIQUE

La présente étude voudrait contribuer à réaliser le vœu jadis émis par D. Nielsen (1) d'une étude systématique des rapports de l'Islam et des religions arabes anciennes, d'après les données épigraphiques, celles de l'Arabie Méridionale notamment.

Elle voudrait donner aussi une première formulation à un chapitre souhaité et déjà esquissé par le Professeur G. Ryckmans à la fin de son étude sur les religions arabes pré-islamiques (2).

Ces deux recommandations et les encouragements personnels de MM. Ryckmans et Massignon auront été d'un grand stimulant pour l'A. devant une tâche qui s'avérait et s'avère encore pour lui délicate et difficile.

Il n'ignore pas d'abord combien un tel genre d'étude visant à établir des rapports entre les données coraniques et leurs antécédents arabes, chrétiens ou juifs, répugne à la conscience musulmane qui se refuse à reconnaître des sources humaines à la Révélation prophétique.

(1) D. NIELSEN, *Handbuch der Altarabischen Altertumskunde*, IB, 1927, pp. 183 ss.

(2) RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951, p. 48.

Aussi doit-il mesurer ce qui du point de vue critique peut justifier à sa manière une telle croyance : la difficulté, sinon l'impossibilité, de relier entre eux avec certitude, par un rapport de dépendance direct ou indirect, deux monuments ou deux textes. Que ne faut-il pas mettre, même dans les modes d'expression semblables, voire identiques, sur le compte de catégories générales de l'esprit humain et du langage ?

Ceci doit être particulièrement pris en considération dans le domaine religieux et plus particulièrement encore dans le monde sémitique. Plusieurs appellations divines étant communes à tout le Panthéon sémitique, il va de soi que celui-ci devrait être examiné dans son ensemble pour situer les appellations coraniques de façon exacte et complète.

Une autre difficulté provient de l'état même de la recherche : peut-on établir dans la sphère limitée de l'Arabie une étude générale de correspondances entre le Coran et les monuments épigraphiques, quand le champ de fouilles est loin d'avoir été entièrement exploité ?

Les résultats de la présente étude diront si l'on a eu raison de ne pas considérer cette dernière difficulté comme dirimante. Ayant pris soin de tenir compte des données les plus récentes de l'investigation scientifique, il est entendu que le présent essai ne prétend pas être définitif.

Quant à la difficulté provenant de la nécessité de prendre en considération toutes les données religieuses du monde sémitique, nous y aurons partiellement paré en évitant de nous engager dans des théories générales. Nous aurons simplement voulu rapprocher les appellations coraniques des seules appellations sud-sémitiques

(sud-arabes notamment) comme de celles qui leur sont sans aucun doute les plus apparentées, — et sans doute aussi comme de celles qui auront servi d'intermédiaires (sans en exclure d'autres) avec le Panthéon sémitique commun.

Aussi croyons-nous sincèrement que la conscience musulmane ne doit pas se refuser, dans une compréhension plus élargie des modes de la Révélation et de l'Inspiration, de voir ainsi les données religieuses coraniques non point ressourcées à partir de données antérieures, mais, comme dans le domaine linguistique, situées grâce à celles-ci dans un contexte plus large dont elles se trouvent être l'expression la plus forte, la plus pure et la plus originale. Le dessein d'une telle étude serait de montrer comment l'Islam est la consécration, dans une « purification », d'une attitude monothéiste primitive, tout comme le Yahwisme l'aura été à sa manière dans une orbite différente. Il s'agirait en somme d'établir scientifiquement l'affirmation coranique d'un monothéisme abrahamique « musulman ».

Aussi toute systématisation demeurant pour le moment exclue par l'état de la recherche, il n'en reste pas moins souhaitable d'étendre la comparaison du domaine religieux à celui des institutions politiques, juridiques et sociales.

Qu'il suffise à présent de constater en ce qui regarde la partie religieuse, comment le Coran a cristallisé autour du seul nom d'Allah la diversité des noms rapportés à la divinité dans l'Arabie ancienne. Il est évidemment fort tentant d'établir un rapprochement plus direct entre Allah, Raḥmân et 'Il, celui-ci recouvrant manifestement le plus grand nombre

d'attributs (3). Mais toute théorie générale de ce genre doit être pour le moment écartée, étant donné à la fois la complexité et la pauvreté des données mises en regard de part et d'autre.

Justification de la présente table.

Cette étude est partie des Noms, Titres et Attributs coraniques proprement dits et de leurs correspondants sud-sémitiques appliqués à la Divinité. Cependant on ne pouvait pas négliger du côté sud-sémitique, plusieurs noms théophores qui n'avaient pas leurs correspondants coraniques dans la liste classique des noms divins, mais qui en avaient dans les emplois verbaux. C'est ce qui nous a incité à consigner marginalement, du côté coranique comme du côté sémitique, tous les termes ayant quelque rapport d'attribution à la Divinité. Cette table n'a évidemment aucune prétention d'être exhaustive. Il aurait fallu, pour le Coran, reproduire la concordance entière. Les termes qui n'y sont pas mis en rapport avec Allah sont si rares. Aussi le choix ou le rejet de tel ou tel terme ne semblera-t-il pas toujours s'imposer de lui-même. Il restera comme motif déterminant pour quelques-uns de ces termes, l'existence ou la non-existence d'un attribut sud-sémitique correspondant.

Nous avons placé entre parenthèses les racines coraniques qui n'ont pas fourni de noms ou d'attributs divins proprement dits, ni même de verbes dont Allah

(3) G. RYCKMANS dit: « plus de cent fois » (*Religions ar.*, p. 47). On ne peut s'empêcher de penser au chiffre traditionnel des « *asmâ' al-ḥusnâ* ».

serait le sujet, mais de simples substantifs en rapport habituel ou constant avec la Divinité (cf. 'JR, 'YT, etc.).

Nous avons pareillement noté les termes indiquant une relation de l'homme à Dieu (cf. 'BD, HN', etc.).

Nous avons naturellement consigné les racines de termes, noms, attributs ou formes verbales qui sont niés de Dieu et dont l'expression n'est pas moins intéressante au point de vue théologique. Elles sont mises également entre parenthèses et suivies de l'abréviation *neg.* (-ative).

Les chiffres des colonnes de gauche (I a et II a) sont des références au Coran. Les traductions des termes coraniques sont quelquefois empruntées à la traduction de R. BLACHÈRE (RB), 2^o (II) ou 3^o (III) vol. de son édition du Coran parue chez Maisonneuve, Paris, 1949-51.

Les chiffres des colonnes de droite (I b et II b) réfèrent au premier volume de G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, Louvain, 1934, et les traductions lui sont également empruntées. Nous avons complété cette table par quelques racines nouvelles découvertes depuis, grâce aux fichiers sabéen et safaitique du Professeur Ryckmans, qu'il a obligeamment mis à notre disposition (4). Pour le thamoudéen nous avons utilisé l'ouvrage du P.A. VAN DEN BRANDEN, *Les inscriptions*

(4) Nous y référons par l'abréviation FR. Pour les principales collections d'inscriptions auxquelles nous reportons et qui ont fait l'objet d'une publication, depuis 1935, cf. en safaitique, le *Corpus Inscriptionum semiticarum*, Pl. V, t. I, rédigé par G. RYCKMANS, principalement les 2600 inscriptions recueillies par M. et Mme Dunand (Dn) en 1929.

Pour le sud-arabe, cf. à part le *Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. VII, les séries d'« *Inscriptions sud-arabes* » également présentées par G. RYCKMANS, dans *Le Muséon* (réf. à ces séries dans la note 1 de la huitième série, *Le Muséon*, LXII, 1-2 (1949), p. 56; la 9^e est sous presse; cf. également les « *Notes Epigraphiques* » du même

thamoudéennes, Louvain, 1952. Nous donnons quelques références supplémentaires à G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951, 65 p., III pl.; A. JAMME, *Le panthéon sud-arabe* (JM, *Panth.*), *Le Muséon*, 1947, pp. 57-147; D. NIELSEN, *Handbuch der Altarabischen Altertumskunde*, IB: *Die altarabische Kultur*, Copenhagen, 1927 (DN, *Handb.* = Kap. 5. *Zur altarabischen Religion*, pp. 177-250) et à A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (FVQ), Baroda, 1938.

Nous ne croyons pas utile de développer davantage cette bibliographie. L'intérêt de la présente table étant dans la concordance des attributs divins, nous donnons juste les références nécessaires pour permettre les vérifications éventuelles.

De même nous n'avons pas cru devoir préciser davantage les traductions des termes tant sud-sémitiques que coraniques. Nous comptons seulement à partir de cette table et à l'aide des correspondances sud-sémitiques, établir un « lexique » technique des noms divins dans le Coran.

La transcription des termes coraniques est reproduite intégralement avec la vocalisation. Nous n'avons pas cru nécessaire de préciser les formes des verbes utilisés. Rares sont celles que l'on trouve en dehors de la I^{re} et de la II^e formes.

auteur: la 4^e et dernière série a paru dans *Le Muséon*, LX, 1-2 (1947), pp. 149-169). Signalons en outre l'interprétation par le même auteur des inscriptions du temple de Sîn à Hureyda (Hadramaout), dans l'ouvrage de Miss Caton THOMPSON, *The Tombs and Moon Temple of Hureidha*, London, 1944 (Part VII, *Epigraphy* by G. RYCKMANS, pp. 155-184 et les pl. LXII-LXX). Voir également l'interprétation des inscriptions recueillis à Ma'rib par A. FAKHRY, *An Archaeological Journey to Yemen* (March-May 1947), Pl. II, *Epigraphical Texts*, by G. RYCKMANS, Le Caire, 1951-2, 95 p.

Enfin nous constatons que notre transcription des noms divins sud-sémitiques n'est pas uniforme. Ainsi écrivons-nous indifféremment: 'Il et 'III, Wadd et Wd, 'Amm et 'm, Raḏu et Rḏw, etc. Nous comptons sur la bienveillance du lecteur conscient du caractère particulièrement fastidieux de notre travail pour ne pas nous tenir rigueur d'une négligence qui ne doit pas être source de confusion.

[Voir la table des concordances, *Muséon*, 1955, extr. p. 6-81, dont nous livrons ci-après les conclusions.]

CONCLUSION

La table précédente nous permet d'établir sommairement les résultats suivants:

I. — *Les Noms, Titres et Attributs de Dieu dans le Coran qui ont leurs correspondants en sud-sémitique sont:*

Allâh — Mu'min — (Ašaddu) ba'san — Barr — Barî' — Rabb al-Bayt — Mutimm — Tawwâb — Dû'l-Jalâl — Mujîb — Ḥaqq — Ḥakam, Ḥakîm — Ḥalîm — Ḥamîd — Ḥavy — Ḥayr — Mâlik Yawm al-Dîn(?) — Rabb — Raḥmân — Raḥîm — Rašîd — Rafî' — Subḥân — Salâm — Samî' — Rabb al-Samâ' — Bismillah — Rabb al-Mašriq — Šâkir — Šâdiq — Zâhir — 'Azîz — 'Alîy — Ta'âlî — Musta'ân — Rabb al-Mağrib — Ġalîb — Muğayyir — Fattâḥ — Fâ'il — Qâbil al-Tawb — Qâdir, Qadîr — Quddûs — Qarîb — Qayyûm — Kabîr — Majîd — Malik, Mâlik — Nâsir — Nûr — Rabb, Malik, 'Ilah al-Nâs — Wadûd — Wâsi' — 'Awfâ — Wakîl — Walîy — Wahhâb.

II. — *D'autres attributs coraniques trouvent encore certaines correspondances sud-sémitiques grâce à des racines différentes, ou simplement à des noms propres de personnes qui ne sont pas dits de Dieu en sud-sémitique, mais qu'on pourrait considérer comme des noms «laïcisés» (5):*

(5) Cette question des noms «laïcisés», autrement dit primitivement théophores, mériterait à elle seule une longue étude. Nous

Awwal (?) — Mubdî — Abqâ — Rabbu hâzih'il
 Baladat — Mubtalî — Mubîn — Jabbâr — Jâmi' —
 Hâfiz — Hafîy — Ra'ûf — Razzâq — Raqîb —
 Šahîd — Šamad — Mušawwir (?) — Muṭahhir —
 Dû'l-Tawl — 'Azîm — 'Afuww — 'Âlm, 'Alîm —
 Ġâfir, Ġafûr — Ġanîy — Ḥayr al-Fâšilîn — Dû Faḍl
 Fâliq, Rabb al-Falaq — Qâhir — Qawîy — Karîm —
 Kâfî — Malja' — Multaḥad — Laṭîf — Matîn —
 Šadîd al-Miḥâl — Munajjî — Hâdî — Muhlik —
 Wâḥid, Waḥîd (?).

III. — *Plusieurs attributs sud-sémitiques ne trouvent pas leurs correspondants dans le Coran.* Certains semblent délibérément écartés:

a) Tous les noms divins (propres) sont écartés, *Allāh* et *Raḥmān* exceptés. Mention est faite des noms d'idoles: *Ba'l*, *Saā'*, *Al-'Uzzû*, *Ya'ûq*, *Yağûṭ*, *Al-Lāt*, *Manāt*, *Nasr* et *Wadd*. *Tamûd*, *Hûd* et *Tubba'*, noms ou attributs divins en sud-sémitique, sont des noms ethniques dans le Coran.

b) Nombre de noms divins sud-sémitiques sont réduits au rang de titres ou de simples attributs: *Awwal*(?) — *Ḥakam* — *Ḥalîm* — *Raḥîm* — 'Azîz — 'Alîl — *Malik* — *Wadûd*.

nous contentons de référer à *RNP* I/128 et E. DHORME, *La Religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, qui donne, dans les chapitres sur les noms divins, plusieurs exemples typiques (v. sous « *hypocoristiques* »). D'autres noms qui ne seraient pas nécessairement théophores à l'origine, se rapporteraient également à la divinité. Ex. (en comparaison avec *Raḥm*): *Samûû*. Enfin les noms en *bi-* et *-hi* (ex. *Biûawlihi*). De toutes manières, on peut dire que le Coran aura « laïcisé », en leur enlevant l'élément divin, tous les noms propres sud-sémitiques qu'il reprend, pour les mettre au compte du seul nom d'Allah.

c) Sont également écartés par le Coran les noms ou attributs divins désignant *une parenté* ('b, 'm, bkr, bn, 'h, hmw, htn, hwl, 'rs, 'm) et généralement *une relation familière* et intime de bienveillance (cf. infra, § V) ou *un anthropomorphisme prononcé, voire injurieux*. Voir sous les racines sud-sémitiques: BJL, BSM, BKY, JTM, J'M, HSD, HMM, HWD, HBS, HŠM, HMM, HN', HNM, HYL, DBB, DBL, DRH, DHR, DWB, RT', RDM, RMN, RHW, RYT, Z'F, ZLM, SHD, SF', SMR, SHM, ŠBM, ŠRB, ŠHL, ŠBB, DJJ, DMD, ZLM, ZNN, 'L, 'T, 'LF, 'LK, 'LL, 'MS, 'HR, 'WJ, 'WR, 'WL, 'YN, 'YY, F'W, FLT, QYS, KRR, K'R, K'WY, LBN, LWT, MT', MJN, MRJ, MRR, MSS, M'D, MLS, MYL, N'D, NDM, NŠŠ, NŠ', NŠL, NHL, HRS, HWD, WTR, WHŠ, WRD, WQ'.

Le Coran maintient cependant des termes dérivés de racines comme: TBT, HFY, HTM, HD', RBT, SHR, SF', SWQ, ŠBB, ŠLY, TB', TMS, ĠRY, ĠŠY, ĠWY, QTL, KYD, MĤQ, NSY, NFĤ, HZ', WSM, — qui contient un anthropomorphisme assez marqué, — tout comme il parle anthropomorphiquement des deux mains (*yadāhu*, 5, 69) de la droite (YMN), du visage (WJH) de l'œil ('YN) et du trône de Dieu (*Kursīy*, 2, 256).

d) *Le caractère astral* des divinités sud-sémitiques avec leur influence sur l'irrigation et la végétation, est «sublimé» (ou «monothéisé»?) dans le Coran. Voir du côté sud-sémitique sous les racines: BDR, BRY, BŠŠ, BLL, BHY, TBB, TJM, JLW, JHR, HMM, HŠŠ, DJB, DWB, R'Y, RY', ZBB, SHD, SMR, ŠMW, SW', SYL, SYN, ŠBB, ŠRB, ŠRQ, Š'', ŠLM, ŠMS, ŠMW, ŠHR, ŠBH. Š'D, ŠHR, TL', ZNN, ZHR, 'L,

‘TR, ‘RB, ‘RD, ‘LW, ‘LY, ĠRB, F’M, QBT, KWK, KUY, MRJ, NBT, NRW, NŠŠ, NSQ, NDĤ, NTW, NHL, NWR, NWF, NYH, HRM, HLB, HLL, YF’, YN’;

et du côté coranique: ‘FL, JDD, JLL, JLW, ĤRJ, DR’, R’Y, RF’, SQY, SWQ, SYL, ŠRQ, ŠMS, ŠHR, ŠBB, ŠBH, ZLM, ‘LY, ‘YN, ĠRB, ĠŠY, ĠTŠ, ĠYT, FLQ, MĤS, MTR, NBT, NZL, NWR.

e) Enfin sont écartés par le Coran les noms et attributs des divinités sud-sémitiques provenant du monde *animal*. Voir sous les racines: ‘YL, TWR, TYS, J’L, RBL, SB’, STL, SMD, DBB, DB’, TLW, ‘QB, KLB, NĤS, NSR.

IV. — *Certains attributs coraniques ne semblent pas avoir de correspondants propres en sud-sémitique*. Ce sont:

a) Les attributs de l'*unicité* et du *rang* (et partant de l'*inaccessibilité*): ‘ĤD, ‘ĤR, ‘WL (?), BTN, JDD, SBĤ, ŠMD, WHD. Voir cependant certaines correspondances sud-sémitiques sous ces mêmes racines.

b) Les attributs de la *Création* (y compris ceux de l'étendue, de l'agencement, de la substitution et de la métamorphose): BD’, BD’, BDL, BDY, BST, TB’, TBT, JY’, ĤDT, ĤLF, ĤLQ, DHW, DWL, DR’, RKB, ZYN, SWM, SWY, ŠBG, ŠLĤ, RŠW, ŠYR, ‘DL, ĠYR, FTH, FTQ, FJR, FTR, F’L, FLQ, KSW, KŠF, MDD, MRJ, MSH, MHD, NTQ, NŠR, HY’. Voir cependant du côté sud-sémitique sous les racines: BD’, ĤLQ, DR’, ZYN, ŠWR, ĠYR, FTH, F’L, MRJ.

c) En rapport avec les attributs de la *Création*, ceux de la *clairvoyance*, de la *volonté*, du *dessein* et de

l'*ordre*, du *choix* et de l'*élection* (prédestination), de la *parole* et de la *révélation*: 'MR, BSR, BW', BYN, JBY, J'L, HBR, HFY, HLL, HWL, HYR, DBR, RYD, SBQ, ŠY', ŠN', ŠYR, DLL, 'RF, 'LM, 'HD, ĠTB, FRQ, QR', QDY, QT', QFY, QWL, KTB, KLF, KLM, LTF, MYZ, NTQ, NZL, HDY, WTQ, WHY, W'D.

Voir cependant du côté sud-sémitique dans les racines: 'MR, HLL, HYR, 'LM (YD', 'WD) — et pour ce qui est de la *parole* en particulier, les racines: TB', DJJ, 'YY.

d) En rapport avec la création (et l'*élection*), les attributs de la *Résurrection* et de la *Rémunération*: 'JR, 'JL, 'HR, BR', B'T, BLY, TWB, T'R, TWB, JZY, HBT, HŠR, HŠY, HZY, DMR, DYN, DLL, RF', SF', ŠKR, ŠRT, ŠRF, 'FW, 'QB, 'WD, ĠRQ, ĠFR, FDY, FRQ, FSL, QLB, L'N, MHL, MWT, NBD, NSF, NŠR,, NŠZ, NQD, NQM, NKR, NKL, NYL, HLK, HWY WBQ, WRT, WFY, YWM.

Voir cependant du côté sud-sémitique sous ces mêmes racines et en particulier sous: BR', B'T (?), BLY, TWB, T'R, TWB, DYN, DLL, ŠKR, ĠFR, KFR.

L'examen de ces attributs qui sont manifestement marqués dans le Coran mais qui ne semblent pas étrangers aux monuments de l'épigraphie sud-sémitique, nous invite à mentionner d'autres attributs qui sont plus ou moins marqués de part et d'autre.

V. — *Correspondances générales* entre les attributs divins, coraniques et sud-sémitiques.

On peut grouper sous deux idées principales les attributs de la Divinité que l'on trouve communément

dans le Coran et les monuments de l'épigraphie sud-sémitique: ce sont la *Puissance* et la *Bienveillance*. Or ces deux idées qui sont marquées aussi bien de part et d'autre, semblent caractériser davantage, la première, le Dieu coranique et la seconde, les divinités du monde sud-sémitique.

a) Voir pour l'idée de *Puissance* — du côté coranique, les racines: 'ZR (force), B'S (rigueur), BṬŠ (id.), BLY (épreuve), JBR (violence), DMR (destruction), RJZ (colère), RHQ (accabler), ŠDD (rigueur), ḌRB (frapper), 'ḌB (affliger), 'QB (punir), ĠḌB (colère), QTL (combattre), QDR (pouvoir), QHR (brimer), QWM (puissance), QWY (force), MḤQ (écraser), MḤL (violence), MḤW (effacer), NŠR (victoire), NQM (vengeance), NKL (châtiment), HLK (perte), HWY (anéantir), WHN (réduire à rien), Ces racines sont naturellement en rapport avec les attributs de la *Création* ou de la *Rémunération* — en particulier ceux désignant la *volonté absolue de Dieu* et son *pouvoir de châtiment* (cf. § IV, b. et d.).

Voir cependant du côté *sud-sémitique* sous les racines suivantes: 'DD, B'S, BḤR, Ṭ'R, ṬHF, ḤBN, ḤYL, ḤYL, 'TN, FḤR, QDM, QHM, QWM, MRR, NŠR, NWF, HRS, WHŠ.

b) Pour l'idée de *Bienveillance*, voir, du côté *sud-sémitique*, les racines suivantes: 'NS (humanité), 'WN (douceur, repos), 'YD (soutien), BDL (générosité), BR' (guérir), BSM (sourire), TMM (protection), JWB (exaucer), JWR (protection), ḤBB (aimer), ḤLM (douceur), ḤMY (protection), ḤNN (compassion), ḤLL et ḤLM (amitié), DHN (indulgence), DWD (amitié), DMR (protection), RḤM et RḤM

(miséricorde), RF' (guérir), SMḤ et SMH (douceur), ŠBN (proximité), SW' (aide), ŠRY (sauver), DMD (amité), 'DD (amitié), 'WD et ĠWT (refuge), QRB et KRB (proximité), KL' (protection), MRR (amitié), N'M (bonté, grâce), NYL (grâce, faveur), HMM (soin), W'L (refuge), WDD (amour), YT' et YS' (salut), YŠ' (aide).

Ces racines sont corroborées par les idées de *don* (TNN, ZBD, MNN, NTN, N'M, HN', WHB), et de *rassemblement* ('BŠ, 'LF, Š'B, Š'R, ŠYM, WSQ, WŠL), également marquées en sud-sémitique.

Voir cependant du côté *coranique*: 'NS, 'WY, 'YD, BRR, JM', JWB, JWR, ḤBB, ḤFZ, ḤFY, ḤLM, ḤNN, ḤLL, R'F, RḤM, RFQ, ṬWL, 'ṬY, 'FW, 'WN, ĠFR, ĠWT, QRB, QRR, MNN, NJY, NŠR, WDD, WQY, WKL, WHB.

c) Voici enfin certaines *données générales d'ordre religieux communes* au Coran et aux monuments de l'épigraphie sud-sémitique. Présentées sous bénéfice d'un inventaire plus poussé, on peut les repérer aisément sous les racines suivantes (il est bien entendu que c'est à l'*exception des correspondances repérées dans les paragraphes I et II*):

'LF, 'MR, 'NS, 'HL, BTL, BD', BDY, BRK, BŠR, B'D, BNY, JDD, JLW, JNN, JWR, ḤBB, ḤJJ, ḤNN, ḤRM, ḤLL, DR', ḌKR, ḌLL, R'Y, RḌW, R'Y, RMY, RYB, ZYD, ZYN, SBB, ŠḤR, SKN, SMY, ŠRḤ, ŠRY, ŠMM, ḌRR, ṬW', 'BD, 'DL, 'ZR, 'ṬY, 'MD, 'MR, 'WD, 'WD' ĠWT, FDY, QDM, QR', KL', KWN, MT', MDD, MRJ, MSK, MNN, MWT, NḌR, NṢR, W'L, WTR, WD', WRD, WSQ, WSM, YMN.

On peut encore repérer d'autres correspondances à l'aide de racines différentes mais présentant des significations analogues; à l'aide aussi de noms propres sud-sémitiques qui seraient laïcisés et correspondraient à des attributs divins coraniques. Cf. 'JR, 'JL, 'DN, 'ZR, 'NF, TBB, JZY, JHR, HML, HNF, HYL, HZN, HLD, HLS, HLF, HNF, DLL, DWM, DMR, R'B, RJZ, RJ', RHB, RSL, R'T, R'D, RHB, Z'D, ZBD, SBQ, SJD, SRY, SQY, ŠRB, ŠFQ, ŠKL, ŠY', ŠY', ŠRR, ŠFH, ŠFY, ŠLH, 'DD, 'RD, 'RF, 'SY, 'ŠY, 'HD, FRQ, FSL, FLQ, QBD, QBT, QRR, QT', QNY, KLM, MTR, MHD, NBT, NJY, NZL, NKL, NHR, NYL, NJR, WTQ, WSL, W'D, WQY, YD', YS', YŠ', YF'.

LES ÉTUDES D'ÉPIGRAPHIE SUD-SÉMITIQUE ET LA NAISSANCE DE L'ISLAM

SOMMAIRE

- I. — Introduction.
- II. — Les sources littéraires.
- III. — L'exploration épigraphique en Arabie centrale et en Arabie du Nord:
 - A. — Les inscriptions thamoudéennes.
 - B. — Les inscriptions safaitiques.
- IV. — Le *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Le *Répertoire d'Épigraphie Sémitique*. Les *Noms propres sud-sémitiques*.
- V. — Désignation d'ensemble du matériel épigraphique sud-arabe.
- VI. — L'épigraphie sud-arabe, les origines sémitiques et l'Islam.
- VII. — Explorateurs et expéditions en Ḥaḍramaout.
- VIII. — Explorateurs et expéditions au Yémen.
- IX. — Linguistique et grammaire sud-arabes. Grammaire; dialectes; écriture; anthologies. Note sur les dialectes sud-arabes modernes.
- X. — Histoire et chronologie de l'Arabie méridionale. Note sur la position de Mlle Jacqueline

Pirenne. Note sur l'organisation politico-sociale de l'Arabie ancienne et ses correspondances avec l'Islam.

XI. — Les religions arabes pré-islamiques.

XII. — L'Islam et les religions anciennes de l'Arabie ou l'environnement arabe » de l'Islam primitif.

A. — Remarques préliminaires.

B. — Les noms divins.

C. — Allah et Raḥmân.

D. — La Basmala et les religions de l'Arabie.

E. — Les êtres subalternes et le culte entre les religions sud-sémitiques et l'Islam.

F. — Le caractère astral des cultes de l'Arabie ancienne et son devenir.

G. — L'Islam primitif et quelques éléments de civilisation de l'Arabie ancienne.

* Les notes donnent une référence sommaire aux ouvrages les plus marquants, quand ceux-ci ne sont pas consignés dans le texte. Pour le reste, elles réfèrent à nos *Eléments de bibliographie sud-sém.*, *R.E.I.*, 1955-56, pp. 121-176, qui reportent aux principaux comptes rendus.

I. — INTRODUCTION

Les événements d'actualité ne cessent d'attirer notre attention sur cette partie de la péninsule arabe, qui doit éveiller en nous un charme nostalgique et un certain goût du mystère, le Yémen. De l'actualité nous remontons aisément aux sources. Le Yémen est le pays des écharpes rouges et de l'encens. Le Yémen est encore le pays de la reine de Saba et du « hudhud » (1).

Si nous avons oublié les troubles qui ont failli ensanglanter cette partie méridionale de l'Arabie, des événements récents se chargent de nous le rappeler. Aussi aurons-nous peut-être remarqué auparavant qu'un savant, un diplomate et un homme d'affaires bien connu, Sheikh 'Abdullah, de son nom anglais, Harry St John Bridger Philby, a dû quitter le royaume d'Arabie saoudite et se retirer au Liban. Il est rentré en Arabie en septembre 1956 et il réside de nouveau à Riyāḍ où il fait partie de l'entourage du roi. Il s'était établi définitivement en Arabie en 1926, comme un croyant et un pratiquant. Aussi avait-il sillonné les déserts d'Arabie en tous sens, ayant été le premier à accomplir cette performance unique : traverser de part en part le Rub' (2) al-khālī en 90 jours (3).

(1) Cf. Coran, 27, 15-45, récit de Salomon et de « *La Huppe* » (v. 20).

(2) Sur la vocalisation de *Rab'* (pays) plutôt que *Rub'* (quartier), cf. R. BLACHÈRE, *J.A.*, 1951, pp. 209-211; G. RYCKMANS pense qu'il faut vocaliser *Rub'* : « C'est ainsi que nous avons entendu prononcer tous les Bédouins établis sur les confins de ce désert, dans lequel nous avons fait une prospection au sud de l'extrémité méridionale de la chaîne du Tuwaiq » (comm. pers.).

(3) Cf. *The Empty Quarter*, Londres, 1933; et autres ouvrages

Dans un ordre de choses plus large, nous n'aurons pas manqué ces dernières années d'être intéressés par l'essor extraordinaire que prend l'ensemble de la Péninsule et les transformations importantes qu'elle subit grâce à l'exploitation de son sous-sol, par le soin des plus grandes firmes pétrolières, anglaises et surtout américaines.

Le but du présent exposé qui ne doit toucher en rien à ces questions d'actualité (4) se trouve être beaucoup moins attrayant. Il s'agit plutôt de revenir aux origines et par l'intermédiaire d'une science relativement ingrate: l'épigraphie. Dans cette science elle-même, nous nous astreindrons à un inventaire bibliographique afin de dresser par là l'état actuel des recherches en matière d'épigraphie sud-sémitique, et d'en dégager les principaux résultats (5).

Cependant cela ne doit pas manquer de nous

de PHILBY dans *Éléments de bibliographie sud-sémitique*, nos 103-107, 513 et 550-557.

(4) Pour tout ce qui concerne l'état actuel de l'Arabie, voir l'*Annuaire du Monde musulman*, éd. 1954, pp. 4-52 et, dans nos *Éléments de bibliogr. sud-sém.*, l'appendice final sur l'Arabie contemporaine.

(5) Ce travail a été fait périodiquement par le Prof. G. RYCKMANS, de l'Université de Louvain. Cf. ses *Religions arabes pré-islamiques*, Louvain, 1951, pp. 57-64 et autres réf., *Éléments*, nos 6-10. Voir également les c. r. des principaux ouvrages d'épigraphie qu'il a donnés régulièrement, dans *Le Muséon* notamment, et dont nous avons signalé un certain nombre ici. Le présent essai qui utilise largement ces travaux de longue patience, avait pour but premier d'en dresser une présentation pratique à l'intention des débutants de langue arabe. L'occasion nous étant offerte de la donner d'abord en français, nous en sommes reconnaissant à la Direction de la Revue des Études Islamiques et nous espérons que cela contribuera à faire davantage connaître l'épigraphie sud-sémitique au public de langue française. Cf. en allemand un status quaestionis de M. HOFNER, *Éléments*, n° 4.

ramener à quelque chose de plus actuel que la connaissance de l'Arabie dans ses transformations récentes. L'intérêt principal de cet exposé, comme à notre sens de toute prospection de l'Arabie ancienne, est de nous aider à mieux reconnaître la naissance de l'Islam.

Au cours d'un voyage qu'il a pu accomplir au Yémen en 1947 et qui lui a permis de récolter un important matériel épigraphique (6), un savant égyptien, Aḥmad Fakhry nous rapporte la supplique qu'il eut à cœur de présenter au gouverneur de Ma'rib, la vieille capitale sabéenne. En effet, pour construire un hôtel de ville, le dit gouverneur n'avait pas trouvé plus économique que d'utiliser les pierres toutes taillées mais encore chargées d'inscriptions sabéennes, des monuments anciens. Bien plus, les ouvriers prenaient soin d'appliquer sur le mortier ou de tourner vers l'intérieur de l'édifice les faces couvertes d'inscriptions, de façon que le monument paraisse au dehors lisse et propre. Venant donc à supplier le gouverneur pour qu'il mette fin à ce massacre, celui-ci tout étonné déjà, comme l'ensemble de la population, qu'un Égyptien musulman pût s'intéresser aux vestiges du Paganisme ancien, lui répondit que dans les limites de sa charge, il était plus soucieux des intérêts des musulmans vivants que des restes de païens morts.

Nous croyons personnellement qu'en nous attachant à ces reliquiae de païens morts (quoiqu'il faille définir à nouveau ce terme de « païen »; ce serait même le principal problème posé par les recherches épigraphiques), nous sommes surtout sensible à un Islam

(6) Cf. *Éléments*, nos 190 et 227-229.

bien vivant, tel que depuis les origines, il est parvenu jusqu'à nous (7).

II. — LES SOURCES LITTÉRAIRES

Jusqu'au siècle dernier et, on peut bien le dire, pour le plus grand nombre de ceux qui s'intéressaient à l'Arabie ancienne, les monuments littéraires étaient l'unique source d'information.

A part l'Ancien Testament (7 *bis*), il convient de rappeler les sources grecques et latines qui ont été résumées par Müller et Hommel, compulsées par Conti Rossini dans sa *Chrestomathie* et étudiées par J. Rychmans (8). De plus, Axel Moberg a jadis présenté une œuvre syriaque datant des alentours de l'année 525, peu après la campagne des Abyssins (9).

L'inventaire des œuvres littéraires arabes n'est point le but principal de cette étude d'initiation à l'épigraphie sud-sémitique. Mais nous dirons le rapport de ces œuvres littéraires elles-mêmes à l'épigraphie.

Plusieurs historiens arabes ont traité de l'Arabie pré-islamique. Rappelons parmi d'autres Shahras-

(7) Cf. Notre étude sur les noms divins, *Le Muséon*, 1955, pp. 1-3. Il est juste de se plaindre du fait que les historiens de l'Arabie s'attachent surtout au fondateur de l'Islam et aux conquêtes auxquelles il a donné le branle, oubliant l'histoire arabe antérieure. Cf. I. GUIDI, *L'Arabie antéislamique*, Paris, 1921, p. 3. Mais il est non moins fondé, nous semble-t-il, de regretter que l'histoire de l'Islam naissant ne soit pas davantage mise en rapport avec l'histoire de l'Arabie pré-islamique, l'Arabie du Sud notamment.

(7 *bis*) Cf. J. A. MONTGOMERY, *Arabia and the Bible*, Philadelphie, 1939, le chapitre qui traite des généalogies présentées par le livre de la Genèse.

(8) Cf. *Éléments*, n° 57 *bis* et n° 296.

(9) Cf. *Éléments*, n° 76.

tānī (10), Balādhurī (11), le Pseudo-Aṣma'ī (12), Ibn Khaldūn (13), et un auteur édité récemment, Ibn al-Mujāwir (14).

Cependant les véritables sources qui ont alimenté l'historiographie arabe des âges pré-islamiques sont ailleurs. Ce sont principalement deux ouvrages, l'un d'Ibn al-Kalbī (m. 819), et l'autre de Ḥamdānī (m. 945).

Le *K. al-aṣnām* de Ibn al-Kalbī était partiellement connu par les extraits que Yāqūt en avait insérés dans son *Mu'jam al-Buldān*. Aussi est-ce sur la foi de ces extraits comme sur l'ensemble des données arabes connues jusqu'alors que Wellhausen avait compulsé ses *Reste arabischen Heidenthums* (15). Mais depuis, Ahmed Zaki Pacha avait en 1914 découvert à Damas un manuscrit complet du *K. al-aṣnām* et l'ouvrage connut une seconde édition au Caire en 1924. Deux ans après, le Père Marmardji en donnait une recension exhaustive dans la *Revue Biblique* (16), en attendant que Mlle Rose Klinke Rosenberger donnât en 1941 une nouvelle édition du texte arabe, une traduction allemande et un commentaire détaillé d'après les utilisations partielles de l'ouvrage par les auteurs arabes, les références au Coran et à la Bible et les rapprochements possibles entre les religions pré-islamiques et la religion des Hébreux (17). Cette présentation de l'ouvrage étant jugée

(10) Cf. *Éléments*, n^{os} 53-54 bis.

(11) Cf. *Éléments*, n^o 37.

(12) Cf. *Éléments*, n^o 52.

(13) Cf. *Éléments*, n^o 49.

(14) Cf. *Éléments*, n^{os} 50-51.

(15) Cf. *Éléments*, n^o 89.

(16) Cf. *Rev. Bibl.*, 1926, pp. 397-420.

(17) Cf. *Éléments*, n^o 47.

pleinement satisfaisante, c'est avec une certaine lassitude (18) que fut accueillie l'édition anglaise (19), présentée en 1952 par Nabīh Fāris.

Il est vrai que celui-ci avait donné dès 1938 une édition du *K. al-Iklīl* d'al-Ḥamdānī (20). C'était dans la collection *Oriental Texts*, vol. III, une traduction du VIII^e livre d'*al-Iklīl*, sous le titre: « *The Antiquities of the South Arab* », traduction reprise en 1940 dans le volume VIII de la même collection et comportant une édition du texte arabe, « *al-Iklīl, al-juz' al-thāmin* », édition munie de notes linguistiques, géographiques et historiques (21).

Cependant le Père Anastase al-Kirmilī avait donné l'édition de cette même partie VIII dès 1931 (22). Et il restait la partie X, seule connue au début, que Muḥibb el-Dīn édite au Caire en 1948 (23).

Mais Löfgren avait découvert en 1935 un fonds Ḥamdānī à la Preussische Staats Bibliothek de Berlin où il trouvait en plus des pages VII et X, les deux premiers livres d'*al-Iklīl*. Aussi en donnait-il dès lors une présentation sommaire, ces deux premiers livres contenant l'histoire de l'Arabie primitive et le début des généalogies tribales (24).

Nous arrêtons ici cette nomenclature d'éditions d'œuvres littéraires arabes intéressant l'Arabie pré-islamique. Nous ne lui aurions sans doute pas consacré

(18) Cf. *Abstracta Islamica*, X^e série, A. 1070.

(19) Cf. *Éléments*, n^o 48.

(20) Cf. *Éléments*, n^o 41.

(21) Cf. *Éléments*, n^o 42.

(22) Cf. *Éléments*, n^o 39.

(23) Cf. *Éléments*, n^o 40.

(24) Cf. *Éléments*, n^{os} 43-44.

cette place, s'il n'importait à présent de reconnaître que pour ce qui concerne l'Arabie centrale, nous en sommes encore aux exploitations de traditions arabes et islamiques. C'est un état de fait. L'Arabie centrale n'ayant pas connu dans le Pré-Islam de texture politique unifiée, elle ne nous a pas laissé non plus de monuments épigraphiques importants. Nous dirons ce qu'il en est exactement en traitant des inscriptions de l'Arabie du Nord. Retenons pour l'instant que pour la connaissance de l'Arabie centrale, le Ḥijāz notamment, il nous faut encore recourir à ces sources auxquelles les maîtres de l'orientalisme souvent aussi contestés que pillés par les chercheurs ont puisé pour nous. La tournure d'esprit d'un Lammens et connue de tous et son savoir encyclopédique, en matière de traditions arabes, est également réputé et non moins exploité (25). Il faut encore nommer Snouck Hurgronje. Si nous croyons devoir rectifier l'une de ses présentations critiques sur l'histoire d'Abraham dans le Coran, communément admise depuis ses *Mekkaansche Feest* (26), nous n'en reconnaissons pas moins la variété et la solidité de son information. Rappelons que Snouck avait visité la Mekke dès les années 1885-6.

En rapport avec la ville du Pèlerinage, rappelons le *Pèlerinage à la Mekke* de M. Gaudefroy-Demombynes (27) et un autre ouvrage plus récent (28) dont nous retrouverons l'auteur parmi les explorateurs du Yémen.

(25) H. LAMMENS, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928; cf. *Éléments*, n^{os} 71-76.

(26) Voir notre *Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, coll. *Ét. Musulmanes*, s. p. chez Vrin. Cf. *Éléments*, n^{os} 86-87.

(27) Cf. *Éléments*, n^o 64.

(28) Cf. *Éléments*, n^o 572.

Enfin Chaim Rabin a apporté une contribution importante à la science des langues et dialectes de la région qui a vu naître le Coran. C'est une étude des dialectes du Ḥijāz au VI^e et au VII^e siècle de notre ère (29).

III. — L'EXPLORATION ÉPIGRAPHIQUE EN ARABIE CENTRALE ET EN ARABIE DU NORD

En 1951 avait lieu en Arabie centrale une expédition qui prenait son point de départ à Djedda, contournait la Mekke, et parcourait quelque 5.400 km. à l'intérieur de l'Arabie saoudite. S'acheminant vers le Sud, elle traversait le Najrān jusqu'à la frontière du Yémen, pour remonter ensuite jusqu'à Rīyād. C'est l'expédition que dirigeaient le professeur G. Ryckmans, de l'Université de Louvain (30) et M. H. St J. B. Philby, accompagnés de MM. J. Ryckmans et Ph. Lippens (30 *bis*).

Cette expédition a largement paré à la pauvreté des données épigraphiques collectées jusque-là en Arabie centrale. Elle a en effet rapporté quelques 3.000 inscriptions sabéennes et 9.000 thamoudéennes.

(29) Cf. *Éléments*, n° 81. Nous nous contentons de rappeler ici la question des origines de la langue coranique et de reporter pour ce sujet à l'introduction de R. BLACHÈRE, *Le Coran*, t. I, pp. 156-158. Pour ce qui concerne les dialectes de l'Arabie ancienne, cf. note et appendice au paragraphe IX.

(30) Lire l'agréable présentation que G. RYCKMANS a donné de cette expédition dans la *Revue générale belge*, mai 1952, extr. 12 p. Voir spécialement une belle page sur PHILBY, pp. 6-7; cf. *Éléments*, n° 108. Voir également l'article illustré de G. RYCKMANS, in *The National Geographical Magazine*, juillet 1954, pp. 129-137.

(30 *bis*) Lire le récit de l'expédition raconté par Ph. LIPPENS, et tout récemment édité chez Adrien Maisonneuve. Cf. *Éléments*, 99 *bis*.

Mais en attendant que ces inscriptions soient interprêtées, on voit qu'elles nous reportent les unes à l'Arabie méridionale et les autres à l'Arabie du Nord. L'Arabie centrale demeure en quelque sorte sans relief particulier pour n'avoir pas connu, comme nous l'avons déjà noté, de structure politique définie. C'est donc à la reconnaissance de ces deux régions principales de l'Arabie, Nord et Sud, que nous allons maintenant nous employer avec les divers explorateurs.

La mémoire de tel d'entre eux qui est admirable (31), semble peu encourageante pour qui voudrait suivre leurs pas. L'accès de la Péninsule arabique demeure en effet difficile, en certaines parties du moins. Et cela ne tient pas toujours à la volonté des dirigeants, mais à la méfiance farouche des gens du pays. Cependant la voie est ouverte et nous nous engagerons à la suite des pionniers dans les divers sens qu'ils ont suivis jusqu'ici.

Si nous exceptons le groupe minéen qui se rattache à l'Arabie méridionale (32) les inscriptions qui ont été recueillies en Arabie centrale et en Arabie du Nord se divisent en trois groupes: le lihyanite, le thamoudéen et le safaitique. Le premier groupe est fort peu important (33). Nous donnerons une présentation som-

(31) Cf. ce qui concerne la fin tragique de Ch. HUBER et sa tombe à Djedda in G. RYCKMANS, *En Arabie Saoudite (Éléments, n° 108, p. 3)*.

(32) Ce groupe se rattache principalement au centre d'El-'Olā, colonie minéenne, qui était un relais et un entrepôt sur la route des caravanes. Cf. G. RYCKMANS, *Les Religions arabes (Éléments, n° 396)*, note 194.

(33) Le groupe lihyanite comporte quelque 400 graffites datant des premiers siècles de l'ère chrétienne. Cf. F. V. WINNETT, *Lihyanite and Thamudic Inscriptions, Toronto, 1937* (cf. *Éléments, n° 162*) et G. RYCKMANS, *Religions ar. pré-isl. (Élém., n° 396)*, pp. 19-20.

maire des deux autres: le thamoudéen, du nom de la tribu arabe de Thamūd que le Coran mentionne à mainte reprise (34) et le safaitique, du nom d'une région située plus au Nord, le Ṣafā étant limitrophe du Ḥaurān et du Djebel Druze.

A. — *Les Inscriptions thamoudéennes*

Un paragraphe de l'ouvrage du Père Van den Branden sur les inscriptions thamoudéennes nous situe dans l'histoire l'ensemble des tribus dont ces inscriptions marquent les vestiges:

« Les allusions au peuple thamoudéen dans les sources de l'antiquité s'échelonnent sur une longue période de temps. Dès le VIII^e siècle avant J.-C., les Thamoudéens sont mentionnés dans un texte assyrien, parmi les tribus vaincues par Sargon, et au V^e siècle après J.-C. des soldats thamoudéens font encore partie des troupes byzantines. Leur habitat primitif était probablement le Yémen. Mais contraints d'émigrer, ils s'établirent dans les environs de la Mekke, d'où la campagne de Sargon les chassa. Ils occupèrent alors les montagnes de Ḥedjāz. Plus tard, à en juger d'après les inscriptions qu'ils ont laissées, ils se répandirent dans toute l'Arabie du Nord. (35) »

Les principales séries d'inscriptions thamoudéennes ont été recueillies par les explorateurs sur la route du Pèlerinage, à Teima', El-Ḥijr, Madā'in Ṣāliḥ, El-'Olā

(34) Cf. Coran, 91, 11; 89, 8; etc., 27, 37; 17, 59; 68; etc.

(35) Cf. VAN DEN BRANDEN, *Les Inscriptions thamoudéennes*, Louvain, 1950 (cf. *Éléments*, n° 136), p. 7.

(ou Dedan), Tabūk et dans les pays de Madyan, d'Edom et de Moab, en Égypte et au Sinaï (36).

Pour l'exploration scientifique de ces localités, il convient de rappeler principalement le nom de cinq auteurs ou groupes d'auteurs :

1. — Charles Doughty, auteur d'un voyage dans le Ḥijāz (1876-1877) et de deux ouvrages importants parus chacun en deux volumes, a recueilli quelques 130 inscriptions (37).

2. — Charles Huber a fait deux voyages dans le Nejd et le Ḥijāz où il fut assassiné, au cours des années 1881 et 82. Il avait recueilli 144 textes thamoudéens (38).

3. — Un tchèque réputé sous le nom de Musil a relaté en 6 volumes ses itinéraires parcourus et ses explorations effectuées en Orient arabe entre 1907 et 1915. Signalons dans cette série de publications le

(36) La mention du Sinaï nous rappelle à un groupe d'ouvrages qu'il convient de noter à propos des inscriptions thamoudéennes, ceux qu'a nécessités leur déchiffrement. Qu'il suffise de rappeler à cet effet que déjà HALÉVY, l'infatigable explorateur du Yémen (cf. *infra*), s'en était occupé à la fin du siècle dernier; que MULLER donnait une première interprétation de EUTING en 1893 (*Éléments*, nos 117-118); que LITTMANN s'y est appliqué au début de celui-ci (*Éléments*, n° 160); que les contributions les plus importantes mais non les moins contestées, en rapport avec l'alphabet sinaïtique, furent celles de GRIMME (« *Alle thamudische Inschriften sind religioser Art* »; *Lösung* (*Éléments*, n° 150), p. 23); que l'étude du canadien WINNETT reprend l'ensemble et propose un classement général des inscriptions et des écritures s'échelonnant par 5 classes (A, B, C, D, E) entre le VI^e s. avant J.-C. et le IV^e après (*Éléments*, n° 162). Pour toute cette question cf. A. VAN DEN BRANDEN, *o. c.*, pp. 4-7 et 15-33 et *Éléments*, nos 149-162.

(37) Cf. *Éléments*, nos 96-97 et 116.

(38) Cf. *Éléments*, nos 124-125.

premier volume, sur le Nord du Ḥijāz, le second, sur le Désert arabe et le cinquième, sur le Nejd du Nord (39).

4. — Un savant allemand, Julius Euting qui avait accompagné Huber dans son second voyage, donnait en 1896 le journal d'un voyage au centre de l'Arabie, dont le second volume devait paraître en édition posthume par les soins de Littmann, avec un choix de textes (40).

5. — Un dernier groupe important d'inscriptions a été recueilli par les Pères Jaussen et Savignac, de l'École Biblique de Jérusalem. Ils ont donné les résultats de leurs investigations épigraphiques entre les années 1909 et 1921 (41).

C'est donc le produit de ces recherches qui constitue jusqu'à présent l'ensemble des inscriptions thamoudéennes connues. Aussi cet ensemble de près de 2.000 textes et graffites a-t-il déjà été classé et publié avec tous les commentaires et indices désirables par le Père A. van den Branden (42).

Ajoutons-y également un ouvrage d'initiation à l'ensemble de ces mouvements et comme un condensé de toutes les données recueillies jusque-là, le *Thamūd und Šafā* de Littman (43).

(39) Cf. *Éléments*, nos 100-102. Ajoutons à ce propos les noms de voyageurs réputés tels que CARRUTHERS, CHEESMAN, HOGARTH (historien de la prospection en Arabie), KIERNAN, SEABROOK, BERTRAM THOMAS, etc. Cf. *Éléments*, nos 91-112, et appendices sur l'Arabie contemporaine.

(40) Cf. *Éléments*, n° 117.

(41) Cf. *Éléments*, nos 128 et 133-134.

(42) Cf. *Éléments*, n° 136-136 bis.

(43) Cf. *Éléments*, n° 130.

C'est précisément cet ouvrage qui nous servira de transition à la bibliographie de l'épigraphie safaitique, où le nom de son auteur va nous devenir plus familier.

Notons seulement en ce qui regarde l'épigraphie thamoudéenne, un autre groupe d'ouvrages. A part les principaux récits d'explorations et les diverses collections d'inscriptions que nous venons de relater, signalons comme études importantes sur les inscriptions elles-mêmes celles de Doughty (44), de Lidzbarski (45), de Müller (46) et, dernièrement parue, une étude de Lankester Harding et de Littmann (47).

B. — *Les Inscriptions safaitiques*

A part l'ouvrage de Littmann que nous venons de signaler, nous avons un ouvrage de Grimme pour l'initiation générale aux données de l'épigraphie safaitique (47 *bis*). Celles-ci se situent entre les années 106 et 114 après J.-C. et sont l'œuvre de nomades devenus sédentaires. Les inscriptions ont été recueillies par trois expéditions principales: une expédition française, une expédition américaine et de nouveau, une expédition française. A la première est attaché le nom de Dussaud, à la seconde, celui de Littmann et la troisième est le fait de M. et Mme Dunand.

Les premiers explorateurs dans le Şafā sont Cyril C. Graham (1857) et Wetzstein (1852). Melchior de Vogüé ayant prospecté la Syrie centrale en 1877 avec

(44) Cf. *Éléments*, n° 116.

(45) Cf. *Éléments*, n° 129.

(46) Cf. *Éléments*, n° 131.

(47) Cf. *Éléments*, n° 123.

(47 *bis*) Cf. *Éléments*, n° 139.

sud-sémitiques parmi les numéros 1 à 2.221. Les tomes V-VII rédigés par le Prof. Ryckmans entre les années 1929 et 1950 ont paru en 3 volumes et les inscriptions sud-arabes occupent les numéros 2.624 à 5.106 (51 *bis*).

Le Prof. Ryckmans a donné entre temps diverses publications particulières d'inscriptions (52). Mais il convient de mentionner spécialement les trois volumes de *Noms propres sud-sémitiques* qu'il a édités en 1935 (53). Pouvant être considérés comme une présentation d'ensemble du matériel épigraphique sud-sémitique, ils constituent de ce fait un instrument de travail indispensable. Le tome I est un répertoire analytique de tous les noms propres connus: noms divins et noms de personnes et, parmi ceux-ci, noms simples et noms composés; noms de lieux et noms de tribus; enfin un appendice des noms éthiopiens.

Déjà dans cette première édition, le Prof. Ryckmans éprouvait le besoin d'ajouter un supplément de corrections et surtout d'additions. Cela s'impose naturellement à l'heure actuelle. Mais il est peut-être une tâche plus urgente à laquelle les chercheurs souhaiteraient que M. Ryckmans s'attelât, c'est un lexique sud-sémitique ou tout au moins sud-arabe.

Le tome II des noms propres est intitulé *Répertoire alphabétique* et contient un premier index des noms dérivés et les éléments secondaires des noms théophores

(51 *bis*) Cf. *Éléments*, n° 32.

(52) Pour le détail de cette œuvre de longue haleine qui est comme le « journal » de l'épigraphie sud-sémitique, voir *Éléments*, nos 274-281 (*Inscriptions sud-arabes*) et 282-285 (*Notes épigraphiques*). Une erreur de numérotation n'a pas permis de classer chacune de ces contributions successives. Nous nous en excusons.

(53) Cf. *Éléments*, nos 33-35.

et composés; et un second index alphabétique général où sont repris tous les noms mentionnés dans l'index analytique du tome premier.

Inutile d'insister sur l'importance de cette étude sur les noms. Elle peut bien être considérée, en attendant le lexique, comme un tenant-lieu, en raison de la part très importante que les noms propres occupent dans les inscriptions sud-sémitiques et pour les significations dont la plupart de ces noms sont dotés.

Dépassant le cadre assigné, le tome III des Noms propres nous donne une *Concordance générale des inscriptions sud-sémitiques*. C'est pratiquement un répertoire de toutes les inscriptions ayant fait l'objet d'une publication, tant nord que sud-arabes et éthiopiennes et une concordance entre ces publications successives.

V. — DÉSIGNATION D'ENSEMBLE DU MATÉRIEL ÉPIGRAPHIQUE SUD-ARABE

Une désignation d'ensemble du matériel épigraphique sud-arabe a paru dans une monographie du P.A. Jamme, en supplément à l'*I.B.L.A.* (54). C'est une classification descriptive générale des inscriptions sud-arabes. Elle distingue entre les inscriptions de la période polythéiste et les inscriptions monothéistes chrétiennes. Mais celles-ci étant très peu nombreuses (54 *bis*), la première partie occupe la totalité de la monographie qui distingue alors entre inscriptions profanes et inscriptions religieuses.

(54) T. XI (1948), pp. 401-476. Cf. *Éléments*, n° 246.

(54 *bis*) Cf. G. RYCKMANS, *Inscriptions monothéistes sabéennes*. — *Miscellanea Alberti de Meyer*, I, Louvain, 1946, pp. 194-205. Cf. *Éléments*, nos 402-413.

VI. — L'ÉPIGRAPHIE SUD-ARABE, LES ORIGINES SÉMITIQUES ET L'ISLAM

Après l'Arabie centrale et l'Arabie du Nord, nous allons reconnaître les explorations qui ont eu pour champ l'Arabie méridionale. C'est sans conteste la partie la plus importante de notre revue.

A part son charme nostalgique, voire une nostalgie qui tiendrait de l'Éden paradisiaque, l'Arabie du Sud, dite Heureuse, recouvre son intérêt historique exceptionnel en raison de ses potentialités économiques et commerciales, elles-mêmes à la base des souverainetés politiques qui s'y sont succédé. Aussi faudrait-il encore remonter jusqu'aux origines pour voir en quoi cette région intéresse telle ou telle hypothèse scientifique communément reçue (57) sur le berceau du monde sémitique, ce monde primitif d'où, vague après vague, les Sémites auraient déferlé sur le Croissant fertile, jusqu'à cette dernière vague qui, au temps où l'unité de l'Arabie méridionale était disloquée, compose l'unité de toute la Presqu'île et s'essaie à l'unité du monde. Il s'agirait en somme de montrer comment l'Islam qui part d'Arabie centrale, pousse ses racines en Arabie du Sud et réalise à travers le monde, le rêve antique des premiers « Sémites », vers le Nord principalement, mais aussi vers le Midi, par le fait des Arabes méridionaux, marins consommés qui font le tour de l'Océan Indien.

Loin de vouloir nous engager dans ces voies, voici seulement comme type de considération historique

(57) Cf. H. FLEISCH, *Introduction à l'étude des langues sémitiques*, pp. 22-32; *Éléments*, n° 27 et, pour ce qui concerne les Thamoudéens, le passage du P. VAN DEN BRANDEN, cité *supra*. Voir R. DUS-SAUD, *La pénétration*, 1955 et c. r. G. RYCKMANS, dans le *Muséon*.

possible, une hypothèse de Philby. Elle donne une idée attrayante des possibilités offertes à l'imagination de l'historien en attendant sa confirmation, sans doute peu probable, par la science. Elle éveille néanmoins le désir de recherches plus poussées et les exigences nourries au cœur de tout épigraphiste, de véritables fouilles dans cette partie du monde. Chose curieuse en effet cette région qui *a priori* et dans les conjectures de la science, semble être du plus haut intérêt, est encore la moins systématiquement prospectée par les chercheurs.

Voici la considération hypothétique de Philby: « L'invasion, écrit-il, des riches contrées du Croissant fertile par les Arabes doit être aussi vieille que l'Histoire (58). Voulez-vous un indice? En voici trois. Ce sont naturellement trois noms propres. On les trouve en Mésopotamie aux alentours de l'an 2105 avant J.-C. Nous avons: « Ilumu-ilum », ce qui veut dire: « Dieu est assurément Dieu » et se rapproche, au sentiment de notre auteur, de la Shahâda musulmane: « *Lā ilaha illā Allah* ». Nous avons: Itti-ili-nibi, ce qui veut dire: « Dieu est mon recours » et pourrait être également transcrit par « *ḥasbī Allah* » (Coran 39, 38, 59, 129). Mais c'est le troisième nom qui est le sommet de la trilogie: Damqi-ilishu, ce qui veut dire: « son Dieu est amical » ou plus simplement: « *l'ami de Dieu* ». De là à identifier cette appellation non seulement avec le titre coranique d'Abraham (Coran IV, 124, équivalent d'ailleurs à II Chr. XX, 7) mais avec le personnage d'Abraham lui-même, il n'y a qu'un pas. Philby qui ne le franchit pas, le marque avec soin: « L'identité d'Abraham avec Damqi-ilishu ne peut

(58) Cf. *Éléments*, n° 325.

Dans son *Sheba's Daughters* (62), l'auteur relate son voyage à travers toute l'Arabie méridionale. Traversant le 'Asīr, le Najrān et le Djof, il contourne le Yémen et arrive à Shabwa, l'ancienne capitale du Ḥaḍramaout dont il reconnaît les nombreux temples (origine des Phéniciens?). Il visite ensuite le long du Wādī Ḥaḍramaout, les villes de Shibām et Tamīm et aboutit au port de Mukalla. Les importantes notices de sa relation de voyage sont à verser au dossier de l'histoire politique du Moyen Orient. Cet ouvrage comme tous ceux de l'auteur, abonde par ailleurs en données de toutes sortes, géographiques, ethniques, archéologiques au sujet de l'Arabie méridionale (63). Les données épigraphiques recueillies par Philby ont été présentées par A.F.L. Beeston (64).

Dans la même ligne que Philby, signalons un ouvrage de Helfritz traduit en français et intitulé «le pays sans ombre», auquel a fait suite un autre ouvrage sur le Yémen (65); deux relations de voyage de Ingrams qui a été de Ḥuṣn al-Ghurāb à Shabwa (66); et de D. van der Meulen, auteur d'un voyage en Arabie du Sud allant d'Aden en Ḥaḍramaout, un ouvrage sur ce pays, en collaboration avec von Wissmann (67).

(62) Cf. *Éléments*, n° 171 bis.

(63) Cf. Appendice final (sur l'Arabie contemporaine) de nos *Éléments de bibliogr.*

(64) Cf. *Éléments*, nos 171 et 219.

(65) Cf. *Éléments*, nos 165-165 bis.

(66) Cf. *Éléments*, nos 167-168.

(67) D. VAN DER MEULEN est retourné en Hadramaout en 1947 et en 1952 avec J. DREWES. Ils en ont ramené un millier de graffites pré-islamiques encore inédits. Cf. *Éléments*, nos 180-182 bis.

L'expédition scientifique la plus importante en cette région est sans aucun doute celle qui, placée sous le patronage de Lord Wakefield, a été menée à bien en 1937 par trois anglaises: Miss Freya Stark, Miss Caton Thompson et Miss Elinor Gardner. C'est l'expédition qui a fouillé le temple de Sîn et les tombes qui l'entourent à Hureiḏa.

Miss F. Stark et Miss Caton Thompson ont donné plusieurs articles de revue, qui sont autant de relations de leurs voyages. Miss F. Stark a donné en outre deux ouvrages l'un sur le Ḥaḍramaout et l'autre sur l'expédition qu'elle avait accomplie avec ses compagnes (68).

L'expédition a été relatée du point de vue proprement scientifique par Miss Caton Thompson dans son ouvrage sur « *les tombes de Hureiḏa et son temple de la Lune* » (69). Dans la VII^e partie de cet ouvrage, G. Ryckmans a donné l'interprétation des documents épigraphiques. Il dresse par ailleurs le bilan des fouilles (70): un temple deux fois remanié, flanqué de cinq petits sanctuaires privés, une habitation et deux tombes. La partie épigraphique comporte surtout des dédicaces à Sîn. L'ensemble est daté du VII^e-V^e siècle avant J.-C. et reflète une influence achéménide (70 *bis*). En conclusion, dit l'auteur, Hureiḏa devait être « une humble petite bourgade paisible ». Mais s'il en est ainsi

(68) Cf. *Éléments*, n^{os} 163 et 173-178.

(69) Cf. *Éléments*, n^o 225.

(70) *Éléments*, n^o 269.

(70 *bis*) M. le Professeur G. R. nous signale que sa datation faite d'après les données épigraphiques, devra être abaissée d'après les jalons paléogr. posés par Jacqueline PIRENNE (cf. *infra*). D'ailleurs du point de vue archéologique, Miss C. THOMPSON ne remonte pas plus haut que le V^e siècle.

récit de voyage en Arabie Heureuse (81). Khalīl Yaḥyā Nāmī a édité lui-même et commenté les inscriptions qu'il a recueillies au cours d'une expédition en Arabie du Sud organisée par l'Université du Caire sous la direction du professeur S. A. Huzayyin (82). Sous l'égide également de l'Université du Caire, Muḥammad Tawfīq envoyé en mission dans le Djof, a également donné, avec un résumé en français, un ouvrage sur les monuments de Ma'īn (83) dont Nāmī a interprété les inscriptions (84).

Enfin, un auteur que nous avons déjà rencontré, Aḥmad Fakhry a fait le voyage de Ṣan'ā', Ṣirwāḥ, Ma'rib, el-Djof et retour. Dans une relation préliminaire (85) où il parle de « vanadalisme », il s'agit de temples restés en grande partie intacts et qui attendent les chercheurs. Plus loin il explique la mentalité des gens du pays (soumis depuis 1933!) qui ne se montrent pas avares en fait d'insultes et d'outrages, même à l'égard d'un Arabe musulman, mandaté par l'Imâm du pays.

Suite à cette relation, G. Ryckmans donnait un rapport préliminaire sur les inscriptions yéménites relevées par Fakhry (86). Aussi est-ce à lui qu'était

des savants Égyptiens en matière d'antiquités arabes pré-islamiques. Signalons en outre du côté iraquien une œuvre d'histoire importante, la première en arabe, à notre connaissance, qui utilise les sources épigraphiques, cf. *Éléments*, n° 310.

(81) Cf. *Éléments*, n° 187.

(82) Voir compte rendu préliminaire de l'expédition par HUZAYYIN, *Éléments*, n° 196, et des ouvrages de NAMĪ, nos 259-260.

(83) Cf. *Éléments*, n° 289.

(84) Cf. *Éléments*, n° 261.

(85) Cf. *Éléments*, n° 190.

(86) Cf. *Éléments*, n° 270.

confiée la publication de ces mêmes inscriptions, ce qui a constitué le tome second des publications de Fakhty, le premier étant un récit de voyage et une description générale des documents et le troisième, une reproduction de l'ensemble des planches (87).

Le voyage de Fakhry et ses importants résultats nous rappellent aux grandes expéditions scientifiques. Il nous reste à en mentionner deux au Yémen, l'une allemande et l'autre américaine.

Chose curieuse, les deux premiers explorateurs de l'expédition allemande, Rathjens et von Wissmann, semblent n'être pas au fait de l'épigraphie sud-sémitique. Chose plus curieuse encore, ce seraient des maîtres en la matière qui les en aurait dissuadés (87 *bis*). Mais en collaboration avec ceux-ci, ils ont donné en trois volumes, le compte rendu exhaustif à tout point de vue de leur première expédition.

Le premier tome, de Mordtmann et Mittwoch (88), contient les résultats épigraphiques du voyage, au nombre de 188 numéros. Le second, composé par les explorateurs eux-mêmes, retrace l'histoire des premières fouilles au Yémen et fait le récit de leur propre voyage qui eut lieu entre le 26-1-28 et le 13-3-28 dans la région de Ṣan'ā'. Enfin, dans un troisième volume, les mêmes auteurs rassemblent leurs observations de géographie physique et humaine, concernant les régions allant du

(87) Cf. *Éléments*, n^{os} 227-229.

(87 *bis*) RATHJENS le dit explicitement! C'est MORDTMANN qui lui a conseillé de s'abstenir d'entreprendre l'étude des anciens dialectes arabes (cf. *Sabaeica*, I, 63-4; C. R. G. RYCKMANS, *Muséon*, 1954, pp. 203). *Sabaeica*, I et II fournissent les résultats des 2^e, 3^e et 4^e expéditions de RATHJENS. Cf. *Éléments*, n^{os} 206-206 *bis*.

(88) Cf. *Éléments*, n^o 266.

port de Ḥodeyda sur la Mer Rouge aux hauts plateaux de Ṣan'ā'. Ils donnent une description de ces étonnantes bâtisses de six et sept étages et parfois plus, vrais gratte-ciels détruits en partie par les Turcs au xvii^e siècle, et des champs de culture en terrasses échelonnés entre 900 et 2.000 mètres d'altitude, avec leur système particulier d'irrigation. Enfin ils donnent une idée du droit coutumier contemporain avec l'organisation actuelle et la nomenclature des tribus et des clans, et une étude particulière sur les juifs yéménites (89).

L'intérêt de ces observations ethnographiques n'échappe à personne. Il est certain que par l'intermédiaire de ces données portant sur des peuplades qui en somme auront bien peu évolué depuis les origines, on est sûrement acheminé vers ces mêmes origines. Les données linguistiques occupent dans cet ensemble d'études une place de choix. C'est ainsi que les travaux sur l'Arabie contemporaine dont nous signalerons quelques-uns plus bas, sont également intéressants pour le sujet qui nous occupe (90).

Nous terminons notre reconnaissance du Yémen avec l'expédition américaine, la dernière en date. Les trois campagnes de fouilles qu'elle a menées ont été relatées par l'épigraphiste de l'expédition, le Père Jamme (91). « Les résultats, écrit-il, ont largement dépassé les espérances » (91 *bis*). Les deux premières

(89) Cf. *Éléments*, n^{os} 267-268.

(90) Cf. les deux vol. de RATHJENS, *Sabaeica*, *Éléments*, n^{os} 206-206 *bis* et l'appendice final sur l'Arabie contemporaine, en particulier les travaux de R. B. SERJEANT.

(91) Cf. *Éléments*, n^{os} 197-198.

(91 *bis*) Cf. A. JAMME, *La Religion sud-arabe-préislamique*, *Hist. des Religions*, dir. par M. BRILLANT et R. AIGRAIN, IV, Paris, 1956, p. 242.

campagnes se sont effectuées dans le Wadi Beihan au cours des deux premiers mois de 1950 et de 1951, sous la direction du professeur W.F. Albright. Elles sont plus spécialement localisées à Ḥagr Kohlān (ancienne Timna', capitale de Qatabān), Ḥeid bin 'Aqīl, Ḥagr ben Ḥumeid et Ḥagr Ḥenu az-Zerūr. La troisième campagne de fouilles, début 1952, a eu lieu à Ma'rib et s'est employée à dégager la cour d'entrée du Temple d'Almaqah. Mais elle a dû être interrompue. L'auteur de la recension nous dit qu'après le départ de Ma'rib, le chef de l'expédition, M. Wendell Philips, se préoccupa de fournir à ses spécialistes un nouveau champ d'activité et trouva chez le sultan de Mascat ('Omān) un accueil bienveillant. Aussi l'expédition est-elle repartie assez rapidement pour Salalah, ville côtière située à quelques 1.200 km. à l'est d'Aden, dans la région de Dhofār ('Omān).

Précédant les autres membres de l'expédition, A. Jamme s'était occupé à Aden des pièces anépigraphiques de cette ville et de la collection Kaiky Muncherjee (92). Il contribua à l'expédition proprement dite en publiant les 250 pièces épigraphiques de Ḥeid bin 'Aqīl (93).

IX. — LINGUISTIQUE ET GRAMMAIRE SUD-ARABES

Nous avons cité, en dehors du *C.I.H.* et du *R.E.S.*, les publications d'inscriptions qui ont résulté de chacun des voyages ou des expéditions que nous venons de mentionner. L'abondante littérature d'intérêt général

(92) Cf. *Éléments*, nos 247-248.

(93) Cf. *Éléments*, n° 249 et le C. R. de cette publication, n° 250. Voir d'autres publications de JAMME, nos 251-253 bis.

que l'épigraphie sud-arabe aura provoquée va maintenant nous entretenir, en attendant la reprise des recherches. Nous commençons par les ouvrages de linguistique et de grammaire.

Grammaire. — La première grammaire sud-arabique date de 1893. Hommel l'a rédigée dans le cadre de sa « *Südar. Chrestomathie* » (cf. *infra*).

Ignazio Guidi a donné en 1925 un *Summarium Grammaticae Arabiae Meridionalis*, qui fut ensuite traduit au Caire (94) en arabe. C'est sans doute ce qu'il y a encore de mieux pour les débutants. De toute manière le public de langue arabe n'a pas le choix.

L'*Altsüdarabische Grammatik* de Maria Höfner (95) est encore une œuvre brève et donc commode à l'étude. Mais c'est déjà une systématisation exhaustive en la matière. La grammaire de M. Höfner reprend les essais de Mordtmann sur l'épigraphie minéenne (96) et principalement les travaux de son maître Rhodokanakīs sur la lexicographie et la grammaire du sud-arabique ancien (97). Elle donne un exposé surtout morphologique (la syntaxe se réduit en somme à peu de choses) de cette même langue et de ses divers dialectes.

Dialectes. — Les inscriptions proto-arabes ont été diversement désignées au cours des recherches. Appelées d'abord « himyarites » ou « himyaritiques », elles devinrent « sabéennes » puis « minéo-sabéennes » avec Halévy. A présent elles sont classées suivant les dialectes en vigueur dans les principaux États de l'Arabie. En

(94) Cf. *Éléments*, nos 297 et 297 bis.

(95) Cf. *Éléments*, n° 298.

(96) Cf. *Éléments*, n° 257.

(97) Cf. *Éléments*, n° 300.

Arabie du Sud, ces dialectes sont au nombre de quatre : le minéen, le sabéen, la qatabanite et le ḥadramaoutique. Il s'y ajoute un cinquième dialecte de moindre importance, l'ausanite. Ces divers dialectes se divisent en deux groupes : le sabéen se distingue des autres par la lettre préfixe de la IV^e forme et la racine des pronoms suffixes. Cette lettre est un ha' en sabéen, alors que c'est un sîn dans les autres dialectes.

Écriture. — L'alphabet sud-arabique ancien serait dérivé du phénicien vers l'an 1000. Mais il convient de ne pas trop s'engager dans ce domaine des origines, où l'hypothèse garde des droits largement étendus. Quoiqu'il en soit, le sud-arabique ancien est à l'origine du dialecte nordique appelé lihyanite (98) et ceci sans doute à cause de la colonie minéenne établie à El-'Olā ou Dedan. Le thamoudéen et le safaitique eux aussi seraient venus du Sud. Enfin le sud-arabique ancien aurait donné l'éthiopien. Nous avons, ainsi, sur le plan linguistique, le schéma de cette zone cyclique mais non fermée sur le reste du monde sémitique, que nous voudrions voir transposée sur le plan plus général de l'Histoire. Ayant son centre au Yémen, ses rayons se dirigent vers les diverses parties de la Péninsule, le Golfe Persique, l'Océan Indien et de l'autre côté de la Mer Rouge, vers l'Abyssinie.

De toute manière, c'est grâce à ses correspondances avec l'arabe et l'éthiopien que le sud-arabique ancien est mieux connu de nous. Contrairement à l'éthiopien mais comme en arabe, le sud-arabique n'a pas la vocalisation, son écriture consignait uniquement les consonnes. Les marges d'incertitudes sont même plus

(98) Cf. *supra* le paragraphe III et la note 33.

étendues dans l'interprétation du sud-arabique ancien qu'en arabe. L'écriture ne retient pas davantage les voyelles longues. Il n'y a pas non plus de signes particuliers pour marquer la fin des phrases, seuls les mots sont séparés par des barres. Enfin on écrit généralement de droite à gauche. Mais il y a des inscriptions dites en boustrophédon, i.e. imitant le mouvement des bœufs au labour, allant d'abord dans un sens et ensuite dans l'autre.

Anthologies. — Dans la préface de sa « Grammaire », M. Höfner annonçait une chrestomathie qui n'est malheureusement pas encore parue. Les débutants que l'ensemble des ouvrages ici mentionnés intéressent, peuvent encore recourir avec profit à celle que Hommel donnait dès 1893 (99), avec une grammaire minéosabéenne, une bibliographie et un choix d'inscriptions minéennes, munies d'un glossaire. Plus accessible au grand nombre et plus récente (100), est la Chrestomathie publiée par K. Conti Rossini, l'un des plus grands connaisseurs du monde sud-sémitique, sud-arabe notamment et éthiopien. A part un choix de textes d'auteurs classiques de l'Antiquité gréco-romaine concernant l'Arabie, l'auteur propose une grande variété d'inscriptions classées par ordre de complexité croissante et munie d'un glossaire dont on ne saurait être trop reconnaissant à l'auteur, puisque pratiquement il est encore à l'heure actuelle le seul instrument de travail à la portée des débutants.

(99) Cf. *Éléments*, n° 299.

(100) Cf. *Éléments*, n° 296.

Note sur les dialectes sud-arabes modernes.

Traitant des dialectes de l'Arabie ancienne, nous ne pouvons pas ne pas mentionner certains dialectes de l'Arabie actuelle. Ce sont les dialectes sud-arabes modernes. Ils représentent un groupe à part dans la famille des langues sémitiques et ne sauraient être rapprochés que de l'éthiopien avec lequel ils auraient formé primitivement une certaine unité linguistique.

Ces dialectes dits « modernes » ont été jusqu'ici l'objet de nombreuses études dont nous allons rappeler les principales (100 *bis*). Mais il semble que l'on n'ait préparé jusqu'ici qu'une base pour les comparaisons avec les autres langues sémitiques et notamment avec le sud-arabique épigraphique. Il serait temps que des chercheurs puissent étendre sur place le champ des investigations scientifiques, d'autant que ces dialectes modernes sont en voie de disparaître, cédant la place aux dialectes arabes des tribus environnantes.

On distingue trois groupes dans les langues ou dialectes modernes de l'Arabie du Sud :

le Mahri, avec ses dialectes dits Botahari et Harsusi (région de Dhofār) ;

le Shauri et son dialecte de Curia Muria ;

le Soqotri (île de Soqotra).

Ce dernier a été d'abord découvert par Wellsted qui visita l'île en 1835. Le Shauri fut étudié par un consul français à Djedda, Fulgence Fresnel, qui avait eu la chance de recueillir son information sur place.

(100 *bis*) D'après la bibliographie systématique publiée par W. LESLAU, *Modern South Arabic Languages*, N. Y., 1946. Pour les références que nous en extrayons, voir nos *Éléments*, nos 596-634.

Diverses études furent éditées par la suite, généralement par des non-spécialistes, jusqu'au jour où l'Académie de Vienne organisa une expédition à la fin de l'année 1898 sous la direction de C. von Landberg et D. H. Müller. Ceux-ci furent suivis par W. Hein et A. Jahn et l'on eut ainsi une collection de textes en mahri, shauri et soqotri, une grammaire de mahri, shauri et soqotri (une esquisse pour ce dernier dialecte), avec un vocabulaire de shauri.

Enfin la découverte du botahari (dialecte parlé par des sédentaires du nord-est de Dhofār) et du harsusi (dialecte parlé par une tribu nomade de quelque 200 hommes) est due à Bertram Thomas, qui, ignorant les travaux de ses prédécesseurs autrichiens, découvrait également de son côté le Mahri et le Shauri (100 *ter*).

X. — HISTOIRE ET CHRONOLOGIE DE L'ARABIE MÉRIDIONALE

Les travaux qui intéressent l'histoire ancienne de l'Arabie peuvent être classés sous le signe de trois publications importantes. La première est un ouvrage collectif, un *Handbuch* publié sous la direction de D. Nielsen, et l'on peut aisément repérer à sa suite les ouvrages ou articles d'intérêt général qui permettent de se faire une idée sommaire mais suffisante de l'ensemble des données qui concernent l'Arabie méridionale (101).

(100 *ter*) Cf. *Éléments*, n° 27, pp. 93-94.

(101) On repérera aisément dans notre bibliographie les ouvrages similaires au *Handbuch* de NIELSEN. Cf. *Éléments*, nos 302-341. Distinguons seulement dans cet ensemble l'ouvrage de GROHMANN qui est le seul à notre connaissance à synthétiser les données d'archéologie dont l'expression est autre que l'écriture. Cf. *Éléments*, nos 324 et 363.

La seconde traite de l'institution monarchique en Arabie méridionale (102) et nous placerons sous l'un de ses chapitres, les travaux plus particuliers en matière de chronologie sabéenne.

La troisième traite des religions arabes pré-islamiques (103) et sa matière fera l'objet de notre avant-dernier paragraphe.

* * *

La chronologie de l'Arabie méridionale a deux points de repère certains. En dehors de ces deux points (et d'ailleurs en rapport avec eux) on a émis à son sujet les hypothèses les plus variées. L'idée qui va être donnée ici n'a d'autre intérêt que de rappeler les principales hypothèses; elle en viendra ensuite aux dernières études partiellement inédites (104). Nous nous en tiendrons pour la première partie de notre exposé à la mise au point donnée par J. Ryckmans, dans le chapitre de son institution monarchique mentionné tout à l'heure (105). Nous en viendrons ensuite au travail de Mlle Pirenne qui révolutionne totalement la chronologie de l'Arabie méridionale.

(102) Cf. *Éléments*, n° 333.

(103) Cf. *Éléments*, n° 396.

(104) Les études très importantes entreprises par Mlle Jacqueline PIRENNE et dont les résultats fondés sur l'étude paléographique des textes doivent révolutionner complètement les données actuelles de la chronologie, sont signalées au terme de ce paragraphe, sans que nous ayons pu en donner une présentation complète. Les plus importantes d'entre elles sont encore sous presse. Cf. *Éléments*, nos 350-350 bis. En cours de publication: *Paléographie des inscriptions sud-arabes. Contribution à la chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud antique*. T. I: *Des origines à l'époque himyarite*. Mém. de la Koninklijke Vlaamse Academie van België, Bruxelles, Palais des Académies, 1956. Une autre partie doit suivre.

(105) Cf. *Éléments*, n° 351 bis.

Le premier point de repère de l'épigraphie sud-sémitique est fourni par des documents assyriens. C'est « le point de départ de l'époque sabéenne ancienne. Un It-'a-am-ra de Saba est nommé parmi des princes étrangers qui payèrent un tribut à Sargon en 715, tandis que Ka-ri-ib-ilu est contemporain du fils de Sargon, Sennachérib, suivant un document assyrien qui date de 685 environ. On peut conclure de ces données qu'entre 715 et 685 avant J.-C. un souverain sabéen du nom de Yaṭa'-'amar fut suivi sur le trône par un Karib'il » (106).

Le second point de repère est fourni par l'épigraphie sud-sémitique elle-même. C'est le début de l'ère sabéenne. « Cette date peut être fixée avec une grande approximation. *C.I.H.* 621 fut écrite en l'an 640 de l'ère sabéenne, et relate la mort d'un roi sabéen à la suite d'une expédition éthiopienne. Ce roi peut être dū-Nuwās, dont les sources chrétiennes placent la mort en 525 après J.-C., à moins qu'il ne s'agisse de son prédécesseur, mort en 522. L'ère sabéenne a donc débuté en 115, ou peut-être en 118 avant J.-C. » (107).

Voilà donc les deux dates précises ou approximativement telles : 715-685 pour l'époque sabéenne, et 115-118 pour l'ère sabéenne proprement dite.

« Un autre jalon important de la chronologie sabéenne d'époque relativement récente, est celui de l'adoption de titre de rois de Saba' et de dū-Raydān, lequel remplaça à un moment donné le simple titre de « roi de Saba ». Ce changement a dû s'effectuer sous le règne de 'Ilšaraḥ Yaḥḍub et de son frère Ya'zil, qui

(106) Cf. J. RYCKMANS, *o. c.* (*Éléments*, n° 333), p. 268.

(107) Cf. J. RYCKMANS, *ibid.*, p. 282.

portent le nouveau titre alors qu'ils sont fils d'un « roi de Saba' » (108).

Mais à quelle date placer ce changement de titre?

En rapport avec le premier point de repère (715-685), Philby (109) propose à la suite de Hommel (110), la chronologie suivante. Cette chronologie est dite « longue » par rapport à une autre qui est dite « courte ». Mais déjà Philby réduit sensiblement les choses. Tandis que Hommel faisait partir la puissance des rois de Ma'in vers le ^{xiv}^e ou même le ^{xv}^e siècle avant J.-C., Philby part de 1120, la première inscription royale étant de 1110. Aussi l'âge d'or du royaume minéen se placerait-il entre 1020 et 810, correspondant aux règnes d'une seconde dynastie minéenne. A la suite de cette période, on aurait vu croître la puissance de Qataban et son hégémonie s'établir sous Šahr Yagul Yuhargib entre 830 et 810, qui, avec l'aide de Saba', État naissant, réduit Ma'in.

Mais voici que 200 ans après, vers 610, Qataban est réduit à son tour par Saba' et c'est le début de l'ère sabéenne traditionnelle, les mukarribs prenant le titre de roi. Philby divise cette ère sabéenne traditionnelle en trois périodes: de 610 à 370, Saba' profite d'une conjoncture internationale favorable pour consolider ses positions. Il s'annexe le Ḥaḍramaout et Qataban est son vassal. C'est alors la seconde période, l'apogée de Saba' allant de 370 à 230. Cependant on voit surgir la province méridionale d'Ausan (Aden)

(108) Voir *ibid.*, p. 282. Voir à ce propos l'article de J. PIRENNE, *L'Inscription « Ryckmans 535 »*. — *Le Muséon* 1956; *Éléments*, n° 350 bis.

(109) Cf. *Éléments*, 325 et 439-349 bis.

(110) Cf. *Éléments*, n° 324.

et le Ḥaḍramaout se développer. Aussi la troisième période est-elle troublée par les rivalités entre les tribus de Ḥaṣḥīd et de Bakīl. La puissance sabéenne arrive à en triompher et c'est le début de l'ère sabéenne proprement dite en 115.

Nous avons donc en résumé: avant 1120, établissement du royaume de Ma'in; 1120-1020, première période; 1020-810, seconde dynastie minéenne (apogée); 810-610, établissement de Qataban qui a renversé Ma'in avec l'aide de Saba'; 610-370, renversement de Qataban par Saba' et première période sabéenne; 370-230, apogée de Saba'; 230-115, surgissement de Ausan et rivalités à l'intérieur de Saba' qui est affaibli; 115, Saba' triomphe de ces difficultés et c'est le début de l'ère sabéenne proprement dite.

Pour avoir tout de suite une idée de la différence qu'il y a entre les auteurs au sujet de la chronologie sabéenne, voici en comparaison, les dates proposées pour Ma'in. Au lieu de 1120, date proposée par Philby pour le premier roi minéen, J. Ryckmans donne 550. Alors que Philby date l'hégémonie de Qataban en 820, J. Ryckmans situe le dernier des Minéens autour de l'an 100.

Comment cela se fait-il? L'indice de vérification primitif est en effet des plus simples. Nous avons parlé jusqu'ici de deux points de repère, l'un assyrien (715-685), l'autre sud-sémitique (115-118). En voici un troisième, également sud-sémitique, mais qu'il n'est pas aisé de fixer:

« *R.E.S.* 3.022, rédigée sous le règne de 'Abyada' Yaṭa' mentionne une attaque de « Saba' et Ḥawlān » contre la route commerciale reliant Ma'in au nord de l'Arabie, durant les hostilités entre le Seigneur du Sud

et le Seigneur du Nord ». Dans cette inscription il est également fait allusion à des troubles en Égypte au cours de la lutte « entre mdy et mšr » (111).

Tout le problème réside dans l'interprétation de ce simple mot de mdy (111 *bis*).

Hommel, le père de la chronologie longue, l'identifie après Glaser, avec un corps de police des « Matoy », attesté en Égypte dès les luttes dynastiques, de la fin du ^{xiii}^e siècle. Il voit encore dans cette expression une allusion aux troubles qui marquent l'invasion des Hyksos. C'est ce qui lui faisait placer les débuts de Ma'in au ^{xiii}^e siècle (Philby au ^{xii}^e) pour la faire aboutir avec les mukarribs de Saba', la chose étant confirmée par l'absence d'allusions à Ma'in dans les inscriptions sabéennes.

Critiquant cet ordre chronologique, Mlaker (112) identifie mdy avec les Mèdes et découvre dans le conflit auquel il est fait allusion dans *R.E.S.* 3.022, celui qui marque la conquête de l'Égypte par Cambyse en 525 avant J.-C. De longue, la chronologie arabe devient courte. Et surtout, d'antérieure à la chronologie sabéenne, l'histoire de Ma'in lui devient contemporaine (715 au ⁱⁱⁱ^e siècle avant J.-C.).

Venant à une chronologie encore plus courte, Winnett (113) et, à la suite de ses fouilles récentes, Albright (114) datent l'inscription *R.E.S.* 3.022 de 343

(111) Cf. J. RYCKMANS, *o. c.*, p. 258.

(111 *bis*) A part les interprétations que nous allons mentionner, voir celle que J. PIRENNE propose dans sa « *Paléographie* », s. pr. Cf. note 104.

(112) Cf. *Éléments*, n^{os} 347 et 348.

(113) Cf. *Éléments*, n^o 340.

(114) Cf. *Éléments*, n^{os} 342-343.

avant J.-C. En effet mdy s'identifie pour eux avec les Perses et le conflit dont il est question est celui qui marque la conquête de l'Égypte par Artaxerxès Ochus.

Donc en résumé, pour Hommel: 1120-630; pour Mlaker: 715-200; pour Winnett et Albright: 400-100.

Dans une controverse où les termes fixés sont si distants, on ne doit pas manquer d'être impressionné par telle ou telle donnée aussi étonnante qu'irrécusable. Ainsi en est-il du manque d'allusion à Ma'in dans les inscriptions de Saba' (115). Cependant la position de Albright étant fondée sur des éléments archéologiques et paléographiques recueillis dans des recherches récentes, nous la prendrons, avec J. Ryckmans, comme point de départ d'une présentation possible, nullement opposée à des réajustements postérieurs. Conciliant au mieux les diverses données proposées par les auteurs récents contre les tenants de la chronologie longue, J. Ryckmans résume ainsi sa position:

Concernant d'abord la chronologie minéenne, « on peut considérer comme fermement établie l'époque de la fin du second siècle avant J.-C que W.F. Albright assigne à la disparition du royaume de Ma'in. Compte tenu de cette date, et du nombre de rois connus avant 'Abyada' Yata' (*R.E.S.* 3.022) ce souverain ne peut avoir régné en 525 avant J.-C. comme le voudrait K. Mlaker. Aussi adoptons-nous pour son règne la seule autre date qui paraît actuellement possible, celle

(115) Il y a aussi le fait que Ma'in soit séparé de Qatabān par Saba'; ce qui fait difficulté pour l'établissement de l'hégémonie de Qatabān sur Ma'in dans le cas où Saba' est déjà un État puissant. Dans ce cas, ou bien Saba' est allié de Qatabān, ce que suppose PHILBY, mais un allié ainsi subordonné à l'autre est généralement plus faible; ou bien il y a une frontière commune entre Ma'in et Qatabān, par le Nord et le Désert, ce que suppose J. RYCKMANS.

de 343 avant J.-C., proposée par F. V. Winnett et W.F. Albright. Cependant, eu égard au nombre total des rois et au nombre de rois antérieurs à 'Abyada', la date de 400 avant J.-C. que W. F. Albright propose pour le premier roi minéen connu est certainement trop basse. En fixant aux environs du milieu du VI^e siècle le début du règne du premier roi minéen, et en 125 avant J.-C. la fin du royaume minéen, on obtient une durée moyenne de règne, tant pour les rois antérieurs à 'Abyada' que pour les rois qui l'ont suivi, sensiblement égale à celle d'autres souverains sud-arabes » (116).

En rapport avec ces dates, J. Ryckmans propose 130 avant J.-C. pour l'hégémonie de Qatabān et 50 avant J.-C. pour la fin de ce même État (116 *bis*).

Mais que se passe-t-il entre-temps pour Saba'? Qu'en est-il en particulier de cette date de 125 qui se rapproche du second point de repère de la chronologie sabéenne noté précédemment? C'est la question de savoir si cette date coïncide ou non avec le jalon principal de cette chronologie, le changement de la titulature des rois de Saba' en rois de Saba' et dū-Raydān?

Pour Hommel et Philby, cela allait de soi, l'an 115 marquant la fin de la guerre civile entre Ḥashīd et Bakīl et le début de l'ère nouvelle.

Pour les auteurs dont J. Ryckmans coordonne les considérants, cette période de la fin du II^e siècle jusqu'à la fin du premier est au contraire l'une des périodes les plus mouvementées de l'Arabie du Sud. Nous avons mentionné la chute du royaume de Qatabān qui se

(116) Cf. J. RYCKMANS, *o. c.*, pp. 267-268.

(116 *bis*) Pour la fin de Qatabān, voir art. de J. PIRENNE, signalé note 108.

placerait en l'an 50. Aussi la rivalité entre Ḥashīd et Bakīl placée par Philby au siècle précédent est-elle située par J. Ryckmans en cette même période. En même temps, les rois sabéens des deux dynasties luttent contre Dū-Raydān et avant même l'écroulement de cet adversaire les rois des deux dynasties expriment leur prétention sur ce territoire en prenant purement et simplement le titre de rois de Saba' et de Dū Raydān.

Cependant, et quoi qu'il en semble, ce n'est pas cela qui coïncide avec le début de l'ère sabéenne. Pour J. Ryckmans, l'an 115 correspond tout simplement à l'accession d'une nouvelle dynastie hashidite qui d'ailleurs s'éteignit peu après pour donner place à des membres de la tribu de Bakīl. Aussi le roi 'Ilšarah est-il précisément membre de cette dynastie et c'est lui qui doit être identifié avec le roi Ilasaros qui, selon Strabon, régnait en Arabie à l'époque de Aelius Gallus, en 24 avant J.-C. (117).

Note sur la position de Mlle Pirenne

L'état de la recherche en était là lorsque les études de Mlle Jacqueline Pirenne apportèrent une véritable révolution dans la chronologie sud-arabe.

Pour en faire saisir l'importance, voici, en rapport avec la dernière date que nous venons de distinguer, l'opinion de Mlle Pirenne:

« L'inscription Ry 535... oblige à reconnaître que les deux rois Ilšarah Yaḥdub et Ya'zil Bayyin, dont on faisait les deux premiers rois de Saba' et de Dū-Raydān, sont en fait contemporains de Šāmir Yuhar'iš, en qui l'on voyait le dernier des vingt-deux rois de cette série.

(117) Cf. J. RYCKMANS, *ibid.*, pp. 284-286.

En termes chronologiques, deux rois que l'on datait des environs de 25 avant J.-C. s'avèrent relever en fait des premières années du iv^e siècle après J.-C. » (117 *bis*).

D'une manière générale, les études de Mlle J. Pirenne reposent fondamentalement sur les données paléographiques qui n'avaient pas été examinées jusqu'ici de façon systématique. La comparaison qu'elle établit en particulier entre les monuments épigraphiques de l'Arabie du Sud et des vestiges correspondants de la civilisation grecque, se trouve être très révélatrice à ce sujet (118). Aussi ses conclusions viennent-elles à faire reconnaître à la chronologie sud-arabe, deux siècles de moins. Il en résulte notamment en ce qui concerne Qataban, que la fin de ce royaume serait datée de 250 après J.-C. et non des environs de l'an 25 avant J.-C. comme c'est actuellement proposé par M. le Professeur Albright (119). Mais mis à part l'intérêt de la méthode inaugurée par Mlle Pirenne, nous estimons que ses études paléographiques ont encore plus d'importance sur le plan des principes qu'elle met en relief (ou en doute) que sur celui de la chronologie sud-arabe et des résultats auxquels elle aboutit. Il est en tout cas deux principes qui semblaient jusqu'ici être couramment reçus et que les investigations de Mlle Pirenne mettent sérieusement en question :

Le premier consiste à considérer que la titulature des souverains de Saba a été en se compliquant et par conséquent que tout roi de Saba' et de Dū-Raydān doit être postérieur aux rois de Saba', et tout roi de Saba'

(117 *bis*) Cf. art. du *Muséon*, 1956 (*Éléments*, 350 *bis*), p. 178.

(118) Cf. *Éléments*, n° 350.

(119) Cf. art. du *Muséon*, 1956, pp. 180-1 et la note 49.

et de Dū-Raydān et de Ḥaḍramaout et Yamamāt doit être postérieur aux rois de Saba' et de Dū-Raydān. Ceci, qui est juste *grosso modo*, amenait à ranger les inscriptions dans un ordre tel que l'on constate un absolu désordre des styles graphiques. Or, en prenant pour base les critères paléographiques, non seulement on restitue cet ordre des styles mais la cohésion historique elle-même est alors parfaite.

Le second principe dépend en fait de la chronologie longue qui offre de nombreux intervalles à couvrir. Il consiste à faire succéder les rois selon une lignée directe. Mlle Pirenne est amenée à reconnaître au contraire comme normale et courante l'existence d'une transmission du pouvoir à plusieurs et de lignées parallèles (120).

Enfin les études de Mlle Pirenne revêtent une importance bien plus grande encore du fait qu'elles déplacent complètement le cadre de la civilisation sud-arabe. Si l'hypothèse est vérifiée, nous passerions d'une civilisation qui, à l'origine et d'après la concordance assyrienne, ne saurait être rattachée qu'au cadre mésopotamien, à « une civilisation dont le grand essor dut naître de la prospérité amenée par le commerce grec avec le Proche-Orient, qui culmina au v^e siècle, se créant un cadre monumental, de style perse ou gréco-perse, où des Grecs semblent bien avoir laissé leur marque » (*Éléments*, n° 350, p. 103).

Les composantes de l'histoire sud-arabe d'avant l'Islam seraient enrichies d'autant. Mais il faudra toujours rendre raison de la période antérieure autant que des mentions attestées par les inscriptions de

(120) Cf. *ibid.*, pp. 178-180.

Sargon et de Sennachérib. Or une nouvelle et très intéressante perspective sur les rapports possibles entre l'Arabie du Sud et les royaumes assyrien et babylonien vient d'être ouverte par Ed. Dhorme, grâce à la considération du nombre des consonnes et de la vocalisation dans l'arabe littéral et la langue de Hammourabi (*Mélanges L. Massignon*, t. II, pp. 7-15).

* * *

Nous n'en dirons pas davantage sur le conflit chronologique qui oppose les historiens de l'Arabie méridionale et nous retrouvons celle-ci avec l'éphémère expédition romaine qui dut lever le siège de Ma'rib à cause du manque d'eau. C'est l'expédition d'Aelius Gallus, en 25-24. Près d'un siècle plus tard, sous Néron, les légions romaines reprennent la route de l'Arabie du Sud et parviennent jusqu'à Aden. Mais, malgré cette nouvelle incursion, on peut dire que Rome n'intervient que marginalement dans l'histoire de l'Arabie ancienne.

L'Arabie du Sud commence donc son unification et c'est chose faite vers la fin du III^e siècle après J.-C. Nous voyons alors se déchaîner un premier conflit avec les voisins d'outre-mer, les Abyssins, originaires eux-mêmes d'Arabie méridionale, par Aksum (121). Une première occupation se situe probablement sous le règne d'Afilas et dure quelque 30 mois. Saba' reprend alors de sa vigueur et aux alentours de 378, englobe les « Arabes du haut plateau et de la région côtière ». Aussi voyons-nous accéder au pouvoir une dynastie juive. Mais la persécution des chrétiens du Najrân par l'un des membres de cette dynastie, le fameux Dhū

(121) Cf. *Éléments*, n^{os} 210-217.

Nuwās, de son vrai nom Yūsuf As'ar, déclenche une seconde occupation abyssine qui établit un christianisme officiel dans le pays. Elle est finalement évincée par un concours de circonstances où se mêlent la lutte contre l'occupant, l'effondrement de la digue de Ma'rib et les coups de l'envahisseur perse. Celui-ci occupa le pays vers 575. Mais son hégémonie fut, on le sait, de courte durée. Les événements accèdent ici à la pleine lumière de l'Histoire (122). C'est l'aurore de l'Islam qui se lève.

*Note sur l'organisation politico-sociale de l'Arabie
ancienne et ses correspondances avec l'Islam*

Notre étude est principalement orientée vers l'établissement de correspondances entre l'Islam et l'Arabie ancienne sous l'angle religieux, ce que nous devons esquisser dans les chapitres qui suivent. Il n'est pas sans intérêt néanmoins et toujours dans le sens de ces correspondances à établir entre l'Islam et les régimes qui l'ont précédé dans la terre où il est né, d'examiner ses aspects politiques, économiques et sociaux.

La principale institution politique de l'Arabie ancienne a été longuement analysée par J. Ryckmans dans sa thèse sur les souverains de Ma'in et de Saba',

(122) Cf. G. RYCKMANS, *Muséon*, LXVI (1953), pp. 284-303. Pour une brève esquisse historique: cf. *Éléments*, n° 332 bis. Il n'est pas inutile de souligner que le conflit chronologique dont il a été question dans ce paragraphe, très important en ce qui concerne les études d'épigraphie sud-sémitique, l'est relativement moins en ce qui touche les relations de l'Arabie méridionale avec la naissance de l'Islam. Nous restons avant l'Islam même si l'histoire antérieure est rabaisée de plusieurs siècles. Les composantes de cette histoire il est vrai auront changé et nous attendons avec grand intérêt que Mlle PIRENNE justifie pleinement l'inclusion de l'Arabie du Sud dans l'orbite gréco-perse.

moukarribs et rois. Aussi J. Ryckmans évoque-t-il lui-même l'intérêt d'un rapprochement entre le théocratisme musulman et ce qu'on pourrait appeler un théocratisme sud-arabe (123). Il s'agirait en somme de montrer comment l'Islam a étendu à l'univers politique qu'il a rassemblé sous son égide, un pouvoir où le spirituel et le temporel relèvent de la même autorité, comme il en était des pouvoirs des rois-prêtres qui se sont disputé avant lui l'hégémonie de l'Arabie méridionale.

Il y a là, nous semble-t-il, une perspective très fructueuse et comme tous les rapprochements que nous tentons d'établir dans ce sens, elle contribuerait à souligner l'originalité des institutions coraniques. Ce n'est pas le moins étonnant en effet de considérer que du régime théocratique qu'il établit, l'Islam exclut le sacerdoce en instituant une « théocratie laïque égalitaire » (123 *bis*). Ne serait-ce pas là précisément une réaction contre le régime dont il serait naturellement tributaire? L'Islam des origines repousserait du théocratisme sud-arabe ce qui devait tenir, à son estimation, du paganisme, pour garder la structure purement politique, où néanmoins spirituel et temporel demeurent conjoints.

D'ailleurs un autre ordre de rapprochements serait éclairant à cet égard. Le judaïsme post-exilien semble bien avoir développé sous l'occupation étrangère un régime théocratique qui se sera maintenu plus ou moins fidèle à lui-même jusqu'au temps du Christ.

(123) J. RYCKMANS, *Institution monarchique* (*Éléments*, n° 333), p. 3.

(123 *bis*) Cf. in L. GARDET, *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, 1924, le chap. ainsi intitulé (expression reprise de L. MASSIGNON).

Or il est remarquable de constater que le Christianisme naissant est étranger à cet ordre de choses, et qu'il distingue bien entre l'ordre ecclésial et les régimes politiques temporels. Aussi faudra-t-il attendre Constantin puis la Chrétienté médiévale pour retrouver quelque ordre analogue à celui de l'« Israël charnel. »

L'Islam s'avère dans sa relation à l'Arabie ancienne différent de tout cela. Tributaire en Arabie d'un régime théocratique, il en sauvegarde le caractère fondamental qui est la conjonction du spirituel et du temporel et le débarrasse en même temps du caractère sacerdotal. L'Islam des origines est donc différent à la fois du judaïsme et du christianisme, et sa filiation, si filiation il y a, par rapport à l'Arabie ancienne est encore différente de la filiation du Christianisme par rapport à Israël. Cela est nettement expressif à notre avis des rapports de l'Islam naissant avec les religions bibliques, et quand ce ne serait qu'une hypothèse, ce que nous appelons l'environnement arabe de l'Islam coranique est ici clairement délimité.

Il y aurait en tous cas à poursuivre la comparaison en ce domaine et à ne pas se limiter dans l'étude des origines de l'Islam, à déterminer l'aspect religieux par des rapprochements avec les écrits juifs et chrétiens. Quelques notes supplémentaires sur l'organisation politique et sociale de l'Arabie ancienne vont d'ailleurs nous confirmer dans ce sens. Ainsi la tension entre l'élément sédentaire et l'élément nomade, tous deux à caractère tribal, est-elle l'un des éléments les plus importants dans le développement des royaumes sud-arabes. Or, l'Islam évacue l'organisation tribale et réalise sur le plan de la foi seule, une véritable fraternité entre les croyants. C'est l'une des raisons « politiques »

du retour à Abraham, père de tous et « prophète » commun, retour qui fait donc de la fraternité entre les croyants une société universelle de droit. Il n'empêche que cette société garde, en quelque sorte, le virus tribal. Portés sur le plan de la foi et rendus universels, les liens qui ne sont plus les liens du sang, demeurent des liens d'un mode quasi identique. Leur fondement et leur extension sont différents, mais leur structure interne paraît la même. Psychologiquement du moins, la fraternité musulmane a la même coloration que la fraternité ancienne des clans arabes, avec cette seule différence qu'elle n'est plus limitée au clan.

C'est ce qui expliquerait, partiellement, la tension toujours renaissante entre « arabisme » et « shu'ūbiya ». Ces tensions tiennent de l'environnement arabe qui marque l'Islam à son origine. Les cadres de la Jāhiliya sont brisés par la religion nouvelle, mais celle-ci semble s'établir dans un cadre plus large dans lequel elle aurait à intégrer les peuples conquis. Seule une conception épurée du génie arabe dans sa structure purement spirituelle et tenant finalement sur la seule langue de la Révélation est capable de résoudre ces tensions.

Il en est de même du théocratisme musulman considéré dans son ensemble. Il est évident que plus d'un musulman l'a entendu et l'entend encore sur le mode « arabe » antéislamique. Oserions-nous dire « anti-islamique » ? Ce serait en tous cas ne juger l'Islam que selon lui-même et contribuer à le dépouiller selon sa tendance primitive, de ce qui n'est en somme qu'un relent du paganisme de « l'âge de l'ignorance ». Si la fraternité est basée sur la foi, celle-ci doit avoir finalement raison de la « 'aṣabiya » et l'Islam doit se libérer de ses dernières attaches avec l'organisation classique de

l'Arabie ancienne, tout comme le Christianisme a rompu avec le théocratisme d'Israël selon la chair.

Mais ceci nous sort de l'histoire pour nous engager dans des vues d'avenir. Revenons à notre sujet et attachons-nous désormais à l'objet principal de cette étude. Après un exposé sur les religions arabes pré-islamiques, nous devons ébaucher quelques considérations sur ce qui nous paraît être l'intérêt véritable des études d'épigraphie sud-sémitique, la situation de l'Islam par rapport aux religions de l'Arabie.

XI. — LES RELIGIONS ARABES PRÉ-ISLAMIQUES

Nous avons classé les travaux concernant l'Arabie méridionale sous le signe de trois ouvrages importants: le *Handbuch* de Nielsen, pour les présentations d'intérêt général; l'*Institution monarchique* de J. Ryckmans et spécialement le chapitre sur la chronologie, pour les ouvrages d'histoire; enfin les *Religions arabes pré-islamiques* de G. Ryckmans (124), pour le sujet précisément signifié par le titre de cette brève mais substantielle monographie. C'est elle que nous allons suivre pour cette dernière reconnaissance à faire, la plus importante il est vrai, dans le domaine de l'épigraphie sud-sémitique.

Le chapitre premier concerne l'Arabie centrale. Les sources épigraphiques faisant défaut, ce chapitre condense les principales données fournies par les sources littéraires. Il se divise en deux parties: 1. Croyances et institutions religieuses: 2. Divinités. Cette division est pareillement adoptée dans les deux autres

(124) Cf. *Éléments*, n° 386.

parties de la monographie, Arabie septentrionale et Arabie du Sud.

Après une brève introduction sur l'évolution politique et économique de cette dernière partie de l'Arabie, le paragraphe sur les croyances et institutions religieuses groupe les données suivantes:

a) les relations de la Divinité aux groupes et aux individus: dieux et déesses tutélaires, dieux lares;

b) les temples qui, en Arabie centrale sont de simples enceintes, en Arabie méridionale comptent parmi les édifices les plus importants de la cité. Ainsi en est-il du temple d'Almaqah à Ma'rib, de Dāt Ba'dān à Ḥuqqa et de Sīn à Ḥureiḍa. Nombreuses notations sur les objets mobiliers: bétyles et statuettes (125); sur les terres appartenant aux temples et les prémices prélevées pour l'entretien du personnel, prêtres, gardiens et administrateurs; peut-être aussi prêtres rendant l'oracle et hiérodoules (126), femmes originaires d'Arabie, d'Égypte et de Syrie, affectées à la divinité et consacrées à son service;

c) au chapitre des offrandes, on note des dédicaces où il est question d'enfants et d'épouses; cela doit être des formules de piété. Ainsi un sujet du roi de Ḥaḍramaut consacre à Sīn et aux dieux de sa ville « sa propre personne, son âme et ses sens, ses enfants, sa femme, la clarté de son œil et la pensée en hommage agréable ». On offrait plus communément de l'or, des statuettes, des aromates (principales denrées de l'Arabie méridionale), des esclaves, des animaux...;

(125) Cf. L'ouvrage de GROHMANN sur les symboliques sud-arabes, *Éléments*, n° 363.

(126) Cf. L'étude de MLAKER sur les hiérodoules, *Éléments*, n° 348.

d) bon nombre de ces éléments entrent dans les rites des sacrifices. La pratique des sacrifices sanglants semble assez répandue, mais il ne paraît pas qu'il soit fait allusion dans les inscriptions à des sacrifices humains. Par ailleurs la chasse se trouve être en rapport avec le rituel sacrificiel (127);

e) la prière publique, chose très curieuse, semble inconnue. Par contre la coutume des pèlerinages est attestée par plusieurs inscriptions et il est intéressant de comparer certains rites à ceux du pèlerinage musulman, dont le *ṭawāf* et la prostration jusqu'au menton (qui fait d'ailleurs partie de toute prière rituelle);

f) enfin coutume qui n'a pas son pareil en Islam mais qui pourrait suggérer plus d'un autre rapprochement, c'est celle de la confession des péchés (128).

Passant au Panthéon sud-arabe, il convient de signaler un ouvrage particulièrement précieux qui traite des nombreux symboles qui représentent la Divinité. C'est l'étude de Grohmann sur les symboles des dieux, les animaux symboliques et leurs figurations en Arabie du Sud (129). G. Ryckmans en mentionne quelques-uns dans le paragraphe qui nous occupe.

* * *

Venant à la nomenclature des divinités sud-arabes, l'auteur semble avoir fait exprès de les citer dans une

(127) Pour le rituel de la chasse, voir l'étude de BEESTON, *Éléments*, n° 353 et dans le Coran, ce qu'on pourrait appeler les éléments d'un rituel musulman de la chasse, 5, 1, 2, 94, 95 et 96. Concernant le sacrifice, cf. encore les études de J. HENNINGER, *Éléments*, n°s 365-366 et J. CHELDOD, n°s 355-356.

(128) Voir les études de PETTAZZONI, *Éléments*, n° 389 et de G. RYCKMANS, n° 393.

(129) Cf. *Éléments*, n° 363.

totale indifférenciation et sans aucun ordre. C'est, croyons-nous, en raison de son opposition à la théorie de Nielsen qui veut les réduire à une triade où dominerait le dieu lunaire, celui-ci étant confondu avec l'élément divin commun à tout le panthéon sémitique. Nous ne manquerons pas de présenter également une opposition pratique à cette théorie. Voici seulement pour l'intérêt didactique de notre exposé, une systématisation minimum du Panthéon sud-arabe.

Une étude du Père Jamme (130) distingue entre les trois grandes divinités et les divinités secondaires. La triade est constituée par le dieu lunaire, le dieu stellaire et la déesse solaire. Le dieu lunaire est appelé *Sîn* en Ḥaḍramaout, *Wadd* à Ma'īn, *'Am* à Qatabān et *'Ilmqh* à Saba'. Il a pour appellations principales dans les sanctuaires locaux: *ḥwl*, *nḥstb*, *'nby*, *ḥwkm*, *sm'*, *t(w)r*. Le dieu stellaire ou Vénus est appelé partout *'ttr* et son diminutif est *'tt*. Il est dit au lever *šrq*, et au coucher *ḡrbn*, et en rapport avec la végétation et l'irrigation *dqbd(n)* ou *mṭbntyn*. La déesse solaire enfin porte le nom de *šms* et elle est dite *dt ḥmym* (l'incandescente), *dt b'dn* (l'éloignée), *dt zhrn* (celle qui apparaît dans sa splendeur), *dt šntm* (celle qui fixe), *dt rhbn* (la spacieuse). Enfin l'auteur distingue parmi les divinités secondaires entre le dieu 'Il et les divinités tutélaires anonymes ou dotées d'un nom personnel.

Cette classification dont l'intérêt didactique est incontestable, présente par contre le principal inconvénient de prêter facilement le flanc aux critiques adressées à la théorie de Nielsen. L'auteur d'ailleurs

(130) Le P. JAMME a repris son étude dans l'*Histoire des Religions* de BRILLANT et AIGRAIN. Cf. *Éléments*, n^{os} 371 et 372 bis.

ne manque pas de s'en douter et de le dire, partiellement il est vrai, car sa classification ne fait pas seulement ressortir la primauté « du dieu lunaire », mais elle ne présente pas de raison valable pour la mise en quelque sorte au ban de la société céleste sud-arabe du dieu 'Il. Telle que la chose est présentée, il n'y a aucune raison de mettre 'Il dans les divinités secondaires et tout porte au contraire à l'identifier avec l'élément commun au panthéon ou avec la divinité qui y détient la primauté, le dieu lunaire, ce qui va donc dans le sens de Nielsen.

Mais ceci, l'auteur a dû s'en douter puisqu'ayant promis à la fin de son étude des considérations plus détaillées sur ce sujet, nous le voyons un an après nous donner une présentation d'ensemble de l'œuvre du savant danois et une réfutation en règle de ses théories (131).

Distinguons avec lui les trois grands principes de Nielsen :

1) la triade divine astrale est exclusive de tout autre élément divin ;

2) il y a une primauté du dieu lune dans cette triade ;

3) le dieu lunaire est à identifier avec 'Il, dieu commun au monde sémitique (131 *bis*).

(131) Cf. *Éléments*, n° 383. A. JAMME a également repris cette réfutation dans la collaboration qui lui a été demandée à l'*Histoire des Religions* citée *supra* ; *La synthèse nielsénienne*, pp. 251-260.

(131 *bis*) Le premier et le dernier de ces principes ont été largement contredits par la critique. Le second mérite une plus grande attention. Que le Dieu lunaire détienne la primauté dans le Panthéon sud-arabe, cela est prouvé par NIELSEN, d'abord négativement. D'après lui cette place ne saurait être tenue par le dieu stel-

Pour plus de détails, on peut recourir à l'exposé de Jamme aux endroits indiqués. Pour la bibliographie de Nielsen, comme des auteurs qui lui ont présenté, dans le compte rendu de ses ouvrages et ailleurs, une opposition irréductible, citons les noms de Furlani, Dhorme, Eissfeldt et Ryckmans (132). Nous ne saurons évidemment que nous rallier à la position de ces auteurs et demander à Nielsen de montrer autrement que par le principe d'évolution interne ce qu'il veut démontrer. Nous dirons également en quoi les données coraniques concernant les anciennes religions arabes, ne confirment pas la théorie de Nielsen, pour le moins qu'on puisse en déduire.

Cependant cette théorie a tout l'agrément des présentations systématiques, claires et alléchantes. Nous dirons en terminant ce qui, n'était le manque de preuve positive, nous pousserait spontanément à l'adopter. C'est, en relation avec le but dernier de ces études, la naissance de l'Islam.

laire 'Athtar-Vénus à cause de son apparence plus petite et de son influence moindre dans le domaine naturel, chose confirmée par les inscriptions qui ne désignent le rôle effectivement secondaire de 'Athtar que sous un seul nom (diminutif 'Athat). La primauté dans le monde divin ne saurait non plus être attribuée à la déesse solaire à cause du caractère féminin et donc naturellement subordonné aux yeux des Arabes, de cette divinité; — à cause aussi de son rôle plutôt nuisible au regard tant du caravanier que du maître des jardins. Le Dieu lunaire, au contraire, de caractère masculin est attentivement considéré tant par le nomade que par le sédentaire. Régulant pour l'un comme pour l'autre la marche du temps, ses évolutions commandent la végétation et ses rayons guident les caravanes. Enfin la multitude des inscriptions qui sont placées sous ce vocable confirment ces estimations naturelles et portent le savant danois à l'identifier avec le dieu principal et commun des Sémites, désigné par 'IL.

(132) Cf. *Éléments*, nos 383-385 et 403.

Il est important de noter en effet le parti que le Coran tire des données bibliques et extra-bibliques, juives et chrétiennes. C'est à quoi la critique s'est employée depuis plus de cent ans. Il reste à savoir quelle part de ces données était déjà, au temps du Prophète, arabisée par les communautés juives et chrétiennes de la Péninsule composées d'indigènes ou d'immigrants de longue date. Il reste à savoir aussi ce qui, étant considéré communément comme juif, chrétien, ou judéo-chrétien, fait déjà partie du patrimoine commun au monde sémitique. C'est ce que nous allons essayer de préciser par la suite. Il suffit pour le moment de constater que le Coran opère au profit du seul nom d'Allah, ce qui d'après l'hypothèse qu'on vient de rappeler, serait à mettre sur le compte de 'Il. Il reste à démontrer que le dieu-lune est identique à 'Il et que celui-ci est le Dieu du « monothéisme sémitique ». Mais cette hypothèse peut-on dire, est vérifiée dans l'Islam où Allah est effectivement et à partir de la plus grande variété de données, le Dieu commun du monde sémitique, plus que cela, un Dieu universel qui garde dans son appellation une relation particulière avec un peuple (tout comme Yahweh avec Israël). Aussi plus d'un rapprochement pourrait-il être fait entre Allah et 'Il. C'est ce que nous avons entrepris dans l'étude des noms divins (133) que nous devons préciser ici sur certains points. Pour donner une idée générale de cette étude et en hommage à celui qui nous permet de la mener à bien, comme il est à l'origine de tout notre travail dans ce domaine de l'épigraphie sud-sémitique, nous livrons pour terminer ce chapitre et introduire la

(133) Cf. *Éléments*, n° 373.

suite, un passage où il condense les principaux attributs de la divinité sud-sémitique que nous avons mis en rapport avec les *asmā' al-ḥusnā* dans le Coran (134):

« Il y aurait tout un chapitre à écrire sur les attributs de la divinité tels qu'ils se dégagent de l'examen des noms théophores.

Contentons-nous d'analyser brièvement ces noms, attestés dans les différents dialectes arabes pré-islamiques. La divinité est père, mère, frère, sœur, oncle, gendre. L'homme est son fils, son prêtre, son favori, son compagnon, son client, son serviteur (sa servante), son esclave, son bien; il lui appartient (*ḏhou*); il lui est docile; il crie vers lui; il cherche refuge auprès de lui; il lui clame sa détresse; il le craint; il se consacre à lui; il lui adresse sa demande; en réponse, le dieu accorde un bienfait, sourit, aime, badine, rend ami, exauce, protège, conserve, sauve, secourt, assiste, aide, cache, prend soin, se souvient, soutient, délivre, guérit, voit, regarde, veille, pardonne, excuse; c'est lui qui fait naître et germer; il sème, il fait vivre, il rend satisfait, il rend brave, il rend ferme, il donne et il dispense; mais c'est lui aussi qui s'irrite, blâme, rejette, frappe, jette l'interdit, abaisse, accable, presse, injurie, se moque, dévaste, écrase, brise, réduit en esclavage, prive de raison; c'est lui encore qui transforme, domine, soumet, bâtit, achève, limite, accroît, allonge, abrège, rassemble, porte; il tranche, est seigneur, roi, chef, pasteur; il est force; il est vieillard, ancien; il est puissant, élevé, grand, satisfait, heureux, fort; il est bon, juste, droit, pur, généreux, bienveillant, fidèle, ami, commensal; mais il est aussi ferme, tenace,

(134) Cf. *Éléments*, n° 396, pp. 48-49.

jaloux, avide, rusé, lent; il vit; il se repaît; il est objet de louange; qu'il vive!

L'homme existe « par » (bi) lui et par ses attributs; il est appelé « en son nom »; il s'appelle face, droite, puissance, gloire, plénitude, force, bravoure, victoire, protection, refuge, bienveillance, beauté, ornement, marque, germe, amertume, vie de la divinité. Le nom humain compte dans ses éléments la demeure, le séjour, la chasse du dieu; celui-ci est appelé lion, chien.

Un certain nombre de noms théophores ont manifestement trait au caractère astral de la divinité: lumière, clarté, accroissement, retour du dieu; il brille, il est éclatant, il éclaire, donne de la chaleur, se transforme, il est croissant, il tourne, passe, il est proche, il est éloigné, il descend, il est près de se coucher, il se couche, il disparaît. »

XII. — L'ISLAM ET LES RELIGIONS ANCIENNES DE L'ARABIE OU L'ENVIRONNEMENT ARABE DE L'ISLAM PRIMITIF

La suite de notre exposé revient maintenant à broser un tableau des correspondances possibles entre l'Islam et les religions arabes dont nous venons de donner une présentation sommaire d'après les études d'épigraphie sud-sémitique.

A. — *Remarques préliminaires*

Une double remarque préliminaire semble s'imposer.

1. Il faut d'abord reconnaître que les sujets judéo-chrétiens revêtent dans le Coran un appareil particulier et c'est ce qui aura naturellement amené les chercheurs

à délimiter plus volontiers l'environnement chrétien ou juif de l'Islam naissant (135).

Mais cet appareil nous semble trompeur pour trois raisons :

a) plus d'un sujet parallèle aux données de la Bible et de la tradition juive ou chrétienne revêt un aspect superficiel;

b) le reste est « arabisé », quand il n'est pas de source arabe, indépendante du judaïsme et du christianisme;

c) l'ensemble constitue une part importante de la prédication coranique quant à la quantité des péricopes, mais se trouve relativement de peu de poids à l'égard des données proprement religieuses et « arabes. »

2. C'est précisément en considération de celles-ci qu'une seconde remarque s'impose : il ne faut pas s'attendre à trouver dans le Coran une mine de renseignements « techniques » sur les religions arabes pré-islamiques. A cet égard il y en a moins dans le Coran sur le monde arabe antique que sur les peuples de la Bible. Les sujets arabes eux-mêmes, si l'on peut ainsi les désigner, sont plus pauvrement traités dans le Coran que dans la Bible, comme nous en avons déjà fait la remarque pour le personnage typique d'Ismaël (136).

(135) L'un des ouvrages les plus typiques de ce genre est celui de R. BELL, *Origin of Islam in its Christian Environment*, Londres, 1926. Nous lui avons naturellement emprunté et opposé le sous-titre de ce paragraphe. On repérera aisément dans n'importe quelle bibliographie du Coran les ouvrages similaires, tant du point de vue juif que du point de vue chrétien. Voir l'*Introduction* au Coran de R. BLACHÈRE.

(136) Voir pour l'ensemble de ces propositions comme pour cette dernière constatation, notre étude sur *Bible et Coran*, numéro spécial de *La Table Ronde*, nov. 1956.

Il en est de même des correspondances entre les données coraniques et celles que nous livre l'épigraphie sud-sémitique. En les désignant comme l'objet de notre recherche, nous ne prétendons pas apporter un complément important aux études qui traitent de l'histoire de l'Arabie ancienne. Il nous semble même que les données coraniques se rapportant à l'Arabie ancienne tiennent de traditions judéo-chrétiennes (comme il en est par exemple de ce qui concerne la reine de Saba', à la sourate 27 (137)).

Mais en ce qui concerne le domaine religieux qui est le but précis de notre investigation, il nous semble que dans un grand attirail de correspondances judéo-chrétiennes présentées par la prédication coranique, le fond de celles-ci demeure d'une souche différente et nous la désignons comme « arabe », non seulement à cause de la langue mais aussi à cause du terroir où cette prédication a naturellement germé et dont plus d'un de ses éléments semble avoir émergé.

En somme, notre exposé revient à déceler au travers des données les plus hétérogènes qui font du Coran une véritable encyclopédie, la dernière née du génie sémitique, un fonds arabe préalablement développé dans les croyances et institutions religieuses de l'Arabie ancienne.

(137) En somme le Coran rapporte deux faits principaux de l'histoire ancienne de l'Arabie: il mentionne la tradition biblique de la reine de Saba rendant visite à Salomon (27, 15-44), et, selon une tradition qui devait encore impressionner ses contemporains, la rupture de la digue de Ma'rib (*sayl al-'arim*, 34, 16-17). En dehors de ces deux faits précis, la prédication coranique n'éprouve pas davantage le besoin d'apprendre à ses premiers destinataires ce qu'ils savent, mais plutôt ce qu'ils ignorent (traditions juives et chrétiennes) ou bien ce qu'ils préféreraient oublier (la mission des prophètes « arabes » et le sort des peuples auxquels ils ont été envoyés pour entraîner finalement leur châtement).

Après avoir analysé les données proprement religieuses, nous essaierons de montrer comment ce fonds arabe du Coran est largement étayé par des éléments d'ordre profane qui appartiennent d'une manière spécifique à l'Arabie ancienne.

B. — *Les Noms divins*

Toute étude des correspondances entre le Coran et les religions arabes pré-islamiques se doit de commencer par les noms divins; comme nous l'avons déjà remarqué, c'est le sujet qui saute aux yeux.

La multiplicité des attributs de 'Il et des autres dieux de l'Arabie ancienne qui constituent la plus claire partie des données religieuses sud-sémitiques, trouve naturellement son équivalent dans le Coran où les *asma' al-ḥusnā* sont bien l'élément le plus substantiel de la théologie comme du culte.

Le travail que nous avons consacré à ces correspondances (138) nous a amené à des résultats dont voici les principaux pour le sujet qui nous intéresse:

Les noms, titres ou attributs divins qui présentent des correspondances exactes, racine pour racine, sont plus d'une soixantaine (139); près d'une quarantaine d'autres présentent des correspondances par le fait de racines différentes, mais dont le sens est analogue ou bien, du côté sud-sémitique, par le moyen des noms propres d'hommes, que l'on peut considérer comme «laïcisés», ayant été primitivement des noms théophores (140).

(138) Cf. *Éléments*, n° 373.

(139) Cf. art. cité p. 82, parag. I.

(140) *Ibid.*, parag. II.

Mais les différences entre les attributs divins sont aussi marquantes pour le sujet qui nous intéresse que les correspondances positives. C'est ainsi que le Coran qui écarte tous les noms divins propres, Allah et Raḥmān excepté, et réduit nombre d'autres au rang de titres ou de simples attributs (141), écarte principalement les noms ou attributs divins qui désignent la parenté (142). Il nous semble qu'il y a à cela deux raisons :

a) Le sentiment religieux du Prophète semble répugner à toute présentation familière de la divinité et par là même aux expressions d'une relation intime de bienveillance de la divinité par rapport à l'homme tout comme à celle d'un anthropomorphisme prononcé. Plus d'un trait dans le Coran va certes à l'encontre de cette affirmation prise catégoriquement (143), mais l'on ne peut pas ne pas reconnaître une dominante dans le sentiment religieux tel qu'il s'exprime dans la prédication et par le fait même, une réaction manifeste à l'égard des croyances et des cultes de l'Arabie païenne.

b) Aussi est-ce la seconde raison pour laquelle le Coran écarterait les attributs divins d'origine sud-sémitique, désignant la parenté. Il y a là également une réaction contre les croyances arabes qui, par le lien de parenté établi entre le dieu, son clan ou sa tribu, consacrent l'idolâtrie. Selon les injonctions d'une religion monothéiste et universaliste, le Coran ne pouvait que repousser catégoriquement cet aspect des choses.

(141) Cf. Ḥakam, Ḥalīm, Raḥīm, 'Azīz, 'Alīy, Malik, Wdūd; cf. art. c., parag. III, a et b.

(142) *Ibid.*, III, c.

(143) *Ibid.*, dernier alinéa.

C'est ce qui expliquerait finalement la prédominance des attributs de la puissance dans le Coran sur ceux de la bienveillance. Au regard même familier qui considère la prédication coranique, ces attributs semblent se répondre parfaitement (144). Mais il est non moins évident qu'il s'y trouve une prédominance marquée du dieu-maître sur le dieu-père. Or ce n'est pas, peut-on dire, une prédominance d'ordre théologique, à partir d'une conception de la divinité en elle-même. Cela s'expliquerait plus simplement par les croyances et le culte contre lesquels le Coran qui s'y trouve immergé, va réagir tout en s'y conformant partiellement. La chose est particulièrement frappante dans le cas des deux noms principaux de Dieu, Allah et Raḥmān.

C. — *Allah et Raḥmān*

Pourquoi le nom d'Allah aura-t-il finalement prévalu dans le Coran sur celui de Raḥmān?

Nous ne saurions donner encore à cette question une réponse satisfaisante (145). Voici seulement quelques éléments qui rendent la préférence coranique particulièrement expressive, à notre sens, de l'élément « arabe » et de sa prédominance dans l'inspiration religieuse du Prophète mekkois. Allah est finalement préféré à Raḥmān parce qu'il est bien le Dieu connu des auditeurs de Muḥammad, alors que Raḥmān leur semble étranger. Nombre de références coraniques le montrent, elles sont

(144) Cf. art. c., p. 85, parag. V, a et b.

(145) Cf. du côté coranique, l'étude de J. JOMIER, *Le nom divin al-Raḥmān dans le Coran*, parue dans les *Mélanges Louis Massignon*, t. II, pp. 361-381.

même classiques (146). En d'autres termes, le Coran annonce à ses auditeurs « indigènes », « le Dieu de leurs pères. »

Mais la préférence pour le nom d'Allah ne repousse pas complètement celui de Raḥmān, ne serait-ce que dans le Basmala qui introduit chacune des sourates. Or il y a à cela une raison de même ordre que la précédente, si paradoxal que cela puisse paraître de prime abord. Raḥmān qui n'est certes pas le Dieu des Arabes du Centre est bien celui des Arabes du Sud et cela montre à sa manière l'importance de ceux-ci parmi les premiers auditeurs de Mahomet (147). Aussi pouvons-nous trouver là encore en même temps qu'une raison de le maintenir, celle de le mettre au second plan. Raḥmān, Dieu des Arabes du Sud était considéré par les chrétiens comme le nom propre du Dieu-Père. N'est-ce pas la raison pour laquelle il ne saurait être le Dieu de l'Islam ?

Nous touchons ici à l'ensemble de la polémique coranique, non seulement contre les juifs et les chrétiens mais encore contre les Arabes associationnistes. Ces deux polémiques ne devant d'ailleurs être jamais considérées séparément, on peut les présenter en forçant certains traits de la manière suivante : on pourrait dire que la polémique contre les juifs et les chrétiens donne au Prophète son « Dieu arabe », débarrassé de ses associés. La prédication coranique réagit contre le

(146) Cf. Coran, 29, 65 ; 31, 31 ; 17, 69 ; 6, 139 ; 35, 40 ; 16, 40. Cf. TOR ANDRAE, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1947, pp. 22-24.

(147) Rappelons que le voile de la Ka'ba était en tissus du Yémen et que plus d'un compagnon du Prophète, à la Mekke et à Médine, était yéménite.

« polythéisme » des chrétiens et des juifs à partir de données non pas chrétiennes ni juives, mais « arabes » : le fait d'attribuer à Dieu un fils ou même des filles et par là une compagne. Cette prédication ramène donc la révélation biblique aux données d'une révélation « primitive naturelle ». Mais elle l'aura fait par le moyen des aberrations associationnistes qu'elle entend repousser chez les juifs et les chrétiens tout comme chez les païens. Et c'est ainsi qu'en reconnaissant une interaction réelle entre les deux principales polémiques du Coran, on découvre que c'est évidemment la polémique avec les Arabes associationnistes qui tient davantage à l'inspiration fondamentale du Prophète.

Rappelons à ce sujet que Mahomet ne se présente pas comme envoyé aux juifs ni aux chrétiens mais d'abord aux Arabes, ses compatriotes plongés dans le *shirk*. Quand il s'en prend aux deux premiers groupes, c'est progressivement et toujours marginalement, à cause des difficultés qu'ils opposent à sa prédication et par des moyens qui demeurent dans la ligne de son inspiration fondamentale.

Il reproche en somme aux chrétiens et aux juifs les mêmes erreurs qu'aux Arabes et dans les mêmes termes. On pourrait même dire que le Dieu judéo-chrétien est repoussé à cause du polythéisme des juifs et des chrétiens, polythéisme démarqué sur le *shirk* arabe.

D. — *Allah et Raḥmān dans la Basmala*

Mais il importe de noter que subsidiairement, le polythéisme arabe est repoussé à cause des juifs et des chrétiens de par, tout ensemble, leur polythéisme et leurs conceptions néanmoins plus épurées, à l'origine,

de la divinité. C'est pour cela que nous disions que la polémique contre les juifs et les chrétiens donnait au Prophète son Dieu « arabe ». Elle sert en fait son dessein le plus profond.

En fin de compte, c'est l'appropriation qu'ils font de Dieu en prétendant être « ses amis ou ses fils » (plus encore que la « Trinité » chrétienne ou que la divinisation de 'Uzayr ou de leurs pontifes par les juifs) que le Coran repousse. En s'appropriant Dieu de cette manière, ils en font un dieu tribal. Or, c'est précisément le principal reproche que l'on doit porter contre le paganisme arabe. Adressé aux chrétiens ou aux juifs, ce reproche est double et semble vouloir dire : Comment adorez-vous Dieu à la manière des païens ? Ce reproche est ainsi une reconnaissance tacite de la supériorité du judaïsme et du christianisme sur les autres religions de l'Arabie (148) et de la pureté des croyances juives et chrétiennes seulement détériorées par la transmission de leurs Écritures, à la manière du monothéisme primitif devenu chez les Arabes païens un associationnisme.

Le Coran veut donc ramener conjointement juifs, chrétiens et Arabes associationnistes au monothéisme primitif. Aussi l'illustration la plus typique de cette tendance pourrait-elle être la *Basmala*. C'est sans doute l'expression la plus originale du Coran et en même temps la plus étroitement dépendante des croyances et des cultes qui l'ont précédé en Arabie. Cette formule, on le sait maintenant, tient du christianisme, du judaïsme

(148) S'il ne reconnaît pas leur supériorité, le Coran ne devait pas ignorer que les chrétiens d'Arabie adoraient Allah comme les autres habitants du pays et participaient à ce titre au pèlerinage de la Mekke.

et du paganisme. Elle tient plus particulièrement de la « triade sud-sémitique » et de la Trinité chrétienne. Mais celles-ci semblent neutralisées l'une par l'autre. La triade astrale des Sémites, quelles que soient sa nature et ses dénominations, et la Trinité chrétienne, telle que le Coran la rapporte, sont mutuellement purifiées et ramenées au témoignage de l'unicité divine dans une formule qui conserve néanmoins le mouvement trinitaire. En particulier, le nom propre de Raḥmān désignant le Père dans la Trinité chrétienne passe en second et devient un titre d'Allah, nom propre du Dieu commun à tous les Arabes, tandis que Raḥīm, divinité païenne, n'est plus qu'un attribut qui renforce, il est vrai, la signification de Raḥmān, elle-même tempérant en quelque manière la maîtrise souveraine du Dieu auquel s'attache une foi monothéiste épurée. Sans prétendre en aucune manière réduire l'originalité de la formule coranique, nous croyons que pour ce qui tient de son apparentement aux religions arabes préexistantes, l'Islam se présente comme un alignement du judaïsme et du christianisme sur le paganisme arabe, celui-ci tenant de plus près, malgré tout, à l'intuition fondamentale du Prophète mekkois : son abrahamisme musulman avant la lettre, religion primitive, naturelle en même temps que révélée (149).

(149) Nous ne nous cachons pas la contradiction profonde que cette interprétation oppose à une autre qui présente l'Islam comme un monothéisme biblique accommodé aux Arabes. Mais nous ne pensons pas avoir rien forcé pour mieux faire ressortir cette contradiction.

E. — *Les êtres subalternes et le culte entre les religions de l'Arabie et l'Islam*

La considération des noms divins nous a donné l'orientation fondamentale de la pensée religieuse dans le Coran. Voici maintenant dans le même sens quelques éléments subsidiaires pour inciter à découvrir le même environnement de cette pensée dans son cadre « arabe ».

Nous commençons par les êtres subalternes et le culte, mettant délibérément en rapport ces deux sujets pour montrer comment, selon une voie monothéiste épurée, le culte qui y correspond ne manque pas de tenir compte plus que d'une atmosphère typique de l'Arabie ancienne, de certains êtres semi-divins qui lui sont familiers. On pourrait simplifier en disant que le Coran reporte sur Allah l'ensemble des pratiques religieuses de l'Arabie ancienne, tout comme il lui attribue l'ensemble des titres dispersés dans ses croyances primitives sur 'Il et les autres divinités. Mais ces formulations simplifiées ne seraient pas parfaitement en accord avec la vérité. Il est évident que le Coran guérit la mentalité religieuse arabe, « mentalié double » (150), associant à Dieu d'autres divinités. Mais tout en repoussant celle-ci selon un monothéisme sans faille, la pratique religieuse musulmane ne laisse pas de se ressentir de la mentalité ancienne, sinon de sa foi elle-même. C'est ce que nous appelons plus précisément l'environnement arabe de l'Islam primitif, que Gibb

(150) Nous reportons pour cette conception originale à l'analyse de J. STARCKY, *Éléments*, 399 bis p. 1, *El, Ilāh et Allāh*, pp. 207-208, qui mériterait d'être reprise plus systématiquement en vue de montrer le processus peut-être habituel d'un retour au monothéisme chez les peuples associationnistes.

a analysé partiellement dans sa « Structure de la pensée religieuse de l'Islam » (151).

Ainsi les dieux païens sont-ils purement et simplement repoussés hors du credo musulman (152); de même toute médiation ou intercession est proscrite de la piété musulmane (153).

Mais quoi qu'il en soit de l'épisode des trois déesses mekkoises (154) que nous ne croyons pas devoir retenir contre le monothéisme intransigeant du Prophète, il reste tout un semble d'éléments qu'on ne saurait mettre sur le compte du monothéisme, au même titre que les attributs divins ont tous été reportés sur le seul nom d'Allah. Pour le dire en une formule nécessairement approximative, le monothéisme épuré du Coran plane au-dessus de tout un monde divin ou semi-tel qui, lui, demeure et tient du paganisme ancien. Qu'il suffise pour cela de se reporter aux mentions de l'Esprit saint, des Anges, des démons, d'Iblis, des Djinns (155). Que l'on se reporte également aux descriptions du paradis et de l'enfer, du paradis surtout. Il n'est certes pas question d'êtres divins subalternes pas plus que de « saints » dont la vénération émargerait sur celle du Dieu unique. Mais l'atmosphère y tient tellement des désirs naturels accomplis en même temps qu'épurés qu'on ne saurait totalement repousser, à l'arrière-plan de cette vision, l'univers religieux de l'Arabie.

(151) H. A. R. GIBB, *Structure de la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, 1950, chap. I^{er}, *Le substrat animiste*, pp. 5-17.

(152) Cf. s.v. Ba'ī, Sūā', Al-'Uzza, Ya'ūq, Yaghūt, Al-Lāt, Manāt, Nasr et Wadd; √šnm, √mtl, √ndd, √wtn, etc.

(153) Cf. s. √sf', √wly, etc.

(154) Cf. TOR ANDRAE, *o. c.*, pp. 15-22.

(155) Voir Coran, 34, 39-40.

Quand on revient sur la terre on ne peut pas manquer d'être frappé par la part faite aux cultes anciens. Pratiquement l'Islam primitif reprend à son compte en les épurant et en les dirigeant vers le Dieu unique, l'ensemble des pratiques religieuses des Arabes païens. Si on en exclut les sacrifices d'enfants et les consultations des prêtres devins (disparition de ceux-ci avec l'Islam), on retrouve aisément cet ensemble dans les textes coraniques (156).

Le sens de l'ensemble est nettement indiqué dans ce qu'on peut appeler l'abrahamisation de la religion arabe. Ce n'est pas le lieu ici d'en préciser la teneur (157); qu'il suffise de rappeler qu'Abraham est considéré dans le Coran, sans doute d'après des traditions locales, comme le fondateur de la Ka'ba et du pèlerinage annuel et que n'étant ni juif, ni chrétien, ni mushrik, il appelle par la bouche du Prophète les sectateurs de toutes les religions en Arabie à passer sur leurs déviations (notamment ethniques) et les erreurs qui se sont introduites au cours des siècles dans les expressions successives de la Révélation, pour adopter la foi primitive au Dieu unique et universel. L'environnement arabe de l'Islam primitif revêt ici toute son extension.

(156) Voir ce qui se rapporte à la Prière, au Jeûne et au Pèlerinage, ainsi que les articles correspondants de l'Encycl. de l'Islam.

(157) Cf. note 26.

F. — *Le caractère astral des cultes de l'Arabie ancienne et son devenir dans le Coran*

Le récit de la conversion d'Abraham au chapitre 6 (158) nous donne l'idée la plus approchée du devenir subi dans le Coran par le caractère astral des cultes arabes pré-islamiques.

Il ne nous semble pas du tout certain d'après le Coran et spécialement d'après ce récit du chapitre 6 que ces cultes se rapportaient à une triade et encore moins, que la lune pût y tenir la primauté. Nous nous inscrivons ainsi en faux contre les thèses de Nielsen sur ces points. Le récit de la conversion d'Abraham nous donne certes une triade, mais les éléments de cette triade sont rangés par ordre de grandeur croissante sur le plan d'une vision naturelle (un astre, puis la lune, puis le soleil) et la foi du converti les repousse tour à tour dans cet ordre et, on peut bien le dire, à cause de cet ordre même. On pourrait dire à la rigueur que cette présentation n'infirme pas la thèse de Nielsen sur

(158) Voici une traduction de ce passage:

6, 74: Et quand Abraham dit à son père Āzar: Comment! tu te choisis des idoles pour dieux? Tu es là ainsi que ton peuple dans une erreur évidente!

75: Aussi avons-Nous montré à Abraham le Royaume des cieux et de la terre, afin qu'il fût du nombre des croyants affermis.

76: Une fois qu'il s'en fut seul la nuit, il aperçut une étoile. Il dit: c'est mon Dieu! Mais quand elle disparut à l'horizon: Ah! dit-il, je n'aime rien de ce qui disparaît.

77: Il vit alors la lune se lever et dit: voici mon Dieu! Mais quand elle disparut: ah! dit-il, si Dieu ne me guide, je serai du nombre des égarés.

78: Il vit (enfin) le soleil surgir à l'horizon: c'est mon Dieu, dit-il, celui-là est plus grand! Mais quand le soleil se coucha à son tour, Abraham s'écria: O mon peuple, je suis innocent de ce que vous associez (au Dieu unique).

79: J'ai dirigé ma face vers Celui qui a créé les cieux de la terre, en « ḥanīf », et je ne suis pas du nombre des associationnistes.

la primauté du dieu lunaire mais elle ne va pas davantage dans son sens. Elle ne semble pas établie à partir d'un culte historiquement connu qu'Abraham repousserait, mais selon un ordre de vision naturelle, à cause ce qui paraît dans la nature des choses, au regard d'une âme religieuse « primitive ».

Par ailleurs il y a la mention d'une dualité dans le culte, celui rendu au soleil et à la lune, sans qu'il soit question du troisième astre. Ainsi le texte le plus typique nous semble-t-il être celui-ci : « N'adorez ni le soleil, ni la lune, mais adorez Dieu » (41, 37) (159). Aussi le Coran suppose-t-il connu le culte rendu à Saba' au soleil mais rien d'autre (27, 14). Par contre, en conformité avec le sentiment de l'Arabe, il en reconnaît l'effet nocif et, la preuve, c'est qu'on est protégé contre ses rayons au Paradis (76, 13). Enfin, pour ce qui concerne les autres astres, il en est question indifféremment au singulier, au duel ou au pluriel, plus généralement au pluriel, comme il en est dans le récit primitif d'Abraham qui, avant de quitter son peuple, regarde vers les étoiles comme pour y découvrir une inspiration et dit : « Je suis souffrant » (160).

Ceci dit, il est certain que la religion coranique est profondément marquée par le caractère astral des cultes arabes pré-islamiques. La meilleure illustration nous paraît être le sentiment très profond qu'on y découvre de la nature. Il y a dans le Coran une vue théologique de l'univers, non seulement à cause de la création et de la résurrection, mais de tout ce qui en

(159) Ce passage est-il à mettre en rapport avec 16, 53 où défense est faite d'adorer « deux dieux » ?

(160) Cf. v.g. 53, 1 ; 90, 6 ; 56, 75 et 37, 88.

paraît naturellement et quotidiennement. Tout ce qui est visible dans le ciel et sur la terre accède au rang de signe divin (*āyāt*), sans rien perdre de son charme naturel qui y est transfiguré. Le sens du ciel, de la terre, de la mer et de leurs variations dans la vision prophétique mériterait à lui seul un examen méthodique, plus spécialement le sens du jour et de la nuit et de leur succession, avec une préférence marquée pour la nuit. Tous les moments du jour sont notés, mais la nuit est le moment privilégié de la prière et dans les récits concernant Moïse, il est spécifié que Dieu lui a donné rendez-vous quarante jours et quarante nuits. On sait également la place unique de la nuit du destin dans la vie du Prophète et dans l'espérance de ses adeptes (161).

C'est sans doute ce qui donne son importance dans le Coran à la lumière (*al-Nūr*). C'est une lumière qui brille et sans doute vacille dans la nuit, comme il est dit dans le très grand verset 35 de la sourate 24. Aussi en rapport avec cette vision et cette conception religieuse de la lumière, doit-on accorder un égal intérêt à la réalité même de la conversion à Dieu (*Huda*). Cette réalité spirituelle est sans aucun doute à mettre en rapport avec le cadre naturel de l'Arabe sédentaire ou nomade (162). Quand il est plus spécialement question du passage des ténèbres à la lumière, il n'est pas nécessaire d'imaginer une référence précise à des textes antérieurs. La similitude avec ceux-ci est évidente, mais il suffit de se situer avec le contemporain du Prophète mekkois, de regarder son horizon naturel et de chercher « la voie véritable ».

(161) Cf. sourate 97, *al-Qadr*.

(162) Coran, 26, 39-40 et 43.

Faut-il mettre en rapport avec cet ordre de choses le fait que le Coran consacre le calendrier lunaire des anciens Arabes, ce qui le perpétue jusqu'à nos jours? C'est sans aucun doute l'un des éléments les plus typiques parmi ceux que l'Islam aura réformés ou simplement adoptés à partir des cultes préexistants. Mais cela ne suffit pas encore à établir la primauté du Dieu lunaire chez les anciens Arabes. De toute manière la lune n'en demeure pas moins dans le Coran un élément naturel comme les autres astres, le plus beau peut-être (163), mais que la puissance divine ordonne de telle manière qu'à son dernier quartier elle apparaît comme «un vieux sarment» desséché (164).

G. — *L'Islam primitif et quelques éléments de civilisation de l'Arabie ancienne*

Le sentiment de la nature dans le Coran et l'adoption du calendrier lunaire nous amènent à élargir le champ de vision du Coran pour découvrir son environnement arabe dans quelques éléments propres de civilisation. Le rappel de ces éléments nous semble précieux au regard de la foi religieuse elle-même, but principal des correspondances que nous essayons d'établir.

(163) Voir les mentions spéciales de la lune, 74, 32; 75, 8; 84, 18; 25, 61; 54, 1. Cf. A. F. L. BEESTION, *Epigraphic South Arabian Calendars and Dating*, Londres, 1956 (en polycopie), 47 p.

(164) Cf. Coran 6, 70 et 4, 142. En rapport avec ces données typiques de l'Arabie au temps du Prophète, voir dans le Coran les quatre passions classiques de l'Arabe: la femme, les enfants, l'or et l'argent, les chevaux et les chameaux, 3, 14; et les trois plaies qu'il redoute par-dessus tout: la faim, la peur et le manque de rendement dans le commerce, la natalité et l'agriculture, 2, 155.

Il ne serait pas difficile de broser un tableau de la civilisation arabe ancienne à partir du Coran. Ce n'était certes en aucune manière dans l'intention de la prédication prophétique de composer ce tableau mais nous en avons les principaux traits et il serait intéressant de les agencer comme cadre naturel de la religion naissante. Il serait intéressant en tous cas de montrer qu'il n'y a pas dans le Coran un cadre de civilisation autre que celui du monde « arabe », tel que de multiples influences étrangères d'ailleurs l'avaient façonné.

1. Si nous nous en tenons cependant aux seules données religieuses, il y a d'abord à broser d'après le Coran un *portrait religieux de l'Arabie* comme tel. S'il paraît sensible, comme nous l'avons noté au paragraphe précédent, aux manifestations de Dieu dans le monde de la nature, ce ne devait être que le fait de quelques âmes privilégiées, ouvertes, à la manière du Prophète. En temps normal, il semble que l'Arabe soit naturellement peu religieux et plutôt porté à la superstition. Pour ne citer que deux traits rapportés par le Coran, il semble avoir bien peu d'entrain pour la prière et il prend la religion à la légère (165).

Par contre l'Arabe est profondément attaché à la foi de ses pères. C'est même le principal obstacle qui l'oppose à la prédication prophétique (166). Aussi faut-il trouver dans cet attachement autre chose que des éléments religieux. C'est ce que nous appelons ici des éléments de civilisation.

(165) Voir la réponse typique faite à Shu'ayb par ses compatriotes, 11, 87.

2. *Le sens de la sécurité* est peut-être parmi les plus typiques de l'âme arabe et il passe comme tel sur le plan religieux. Nous le découvrons dans la notion la plus épurée de « l'Islam ». L'Arabe recherche alors auprès de Dieu lui-même sa sécurité. Dans l'« Islam » la sécurité s'obtient par une reddition de soi qui peut passer pour une trahison (167). C'est la recherche d'une sécurité au mépris, éventuellement, du cadre social qui doit l'assurer normalement. L'une des principales originalités de l'Islam est donc de faire passer, sur ce plan de la sécurité, du cadre d'une religion close (dans le social) à celui d'une religion ouverte (sur Dieu seul). Il arrivera à cette religion de se refermer sur un cadre social, mais quelque'élargi que soit alors ce cadre, ce ne pourra être que par le fait d'une infidélité à l'idéal religieux coranique où la garantie de la foi ne saurait être que le recours à Dieu seul.

On ne saurait trop souligner l'importance de ce point. Touchant comme on le voit à la conception originelle de l'Islam et jusqu'à l'étymologie de ce terme, on voit par le fait même en quoi il révolutionne le monde où il naît, mais par le fait même aussi, en quoi il appartient à ce monde et non à un autre. D'autres religions et d'autres formes de civilisation ont pu exercer une influence sur l'Islam naissant, mais ce qu'il y a de plus original dans cette naissance c'est la réforme de la mentalité religieuse dans laquelle baigne au temps de Muḥammad, celui qu'on peut appeler « l'Arabe moyen ». C'est cela et non autre chose qui se trouve être le spécifique de la « réforme » coranique. C'est d'autant

(167) Voir *Islām et Paix (Salām)*, in *Dieu Vivant*, cahier 23, 1953, pp. 77-95.

plus spécifique de cette réforme que lorsqu'elle s'attaque à d'autres mentalités religieuses, en l'espèce celle des juifs et des chrétiens, elle le fait de la même manière que pour l'associationnisme arabe. Pour ce qui est de l'emprise du social sur le religieux dont il est question ici, il est évident que le Coran cherche à sortir juifs et chrétiens des cadres de civilisation dans lesquels ils se sont enfermés à son sens de la même manière que les autres Arabes.

3. *Le sens de l'hospitalité* n'est pas moins typique de la civilisation arabe ancienne que de la réforme religieuse coranique qui s'y attaque. Comme pour la sécurité, nous assistons au passage d'un plan à un autre. D'une hospitalité conçue comme une forme de générosité (sinon comme un échange bien compris de bons offices), nous passons à une hospitalité où les uns et les autres se trouvent être dans le même besoin à l'égard de Dieu, une hospitalité qui n'appartient finalement qu'à Dieu: « *lan yujīranī min Allahi aḥad* » (168). Une forme de civilisation païenne trouve ici son exaucement religieux. Comme pour la notion originelle d'Islam, il y a ici une part de l'humain et de ses virtualités propres exaucée par l'abandon à Dieu, dernier hôte de tous.

Il est d'ailleurs remarquable que le récit des hôtes de Loth, neveu d'Abraham, soit à comprendre, comme l'ensemble de ce qui se rapporte à ce prophète dans le Coran, dans un cadre de civilisation arabe. Loth en effet est étroitement apparenté dans les séries de récits coraniques, aux messagers divins du monde arabe.

(168) Cf. Coran 72, 22; voir les passages concernant l'hospitalité dans le Coran: Abraham, 15, 24; Loth, 11, 78; Moïse et al-Khaḍīr, 18, 77 (s. *al-Kahf*).

4. Nous avons ébauché plus haut la révolution apportée par le Coran dans la constitution sociale, tribale, de l'Arabie ancienne; il convient ici de considérer parmi les éléments les plus importants de la civilisation arabe, ceux qui concernent les *liens de parenté*. Ceux-ci sont consacrés dans la mentalité arabe païenne, la successions des générations étant elle-même porteuse de la tradition religieuse. Nous savons également la prédilection des Arabes pour les enfants mâles; d'où l'interdiction coranique de faire périr des filles à leur naissance ou de les livrer à la prostitution (169). D'où l'interdiction surtout d'attribuer à Dieu ce dont on ne veut même pas soi-même (170).

Mais ce sont les liens de proche parenté avec toutes les notes psychologiques qui s'y rapportent qu'il serait intéressant de considérer ici à la lumière des versets coraniques. Il y a aussi dans le Coran l'expression la plus exquise de la piété filiale. Voir pour cela le récit de Jean-Baptiste dans la sourate 19. Voir également dans la sourate 17 ce qui concerne l'*Ikrām al-Wālidayn* et la prière que l'on doit faire à leur intention (171). Ceci est non moins typique de la civilisation arabe au temps du Prophète, tout comme le sens paternel illustré dans le Coran par Zacharie qui demande à Dieu comment il peut avoir un enfant, alors que sa femme est stérile et qu'il est lui-même avancé en âge (172).

Mais si nous considérons l'histoire d'Abraham, si nous nous reportons également à celle de Noé, nous

(169) Cf. Coran, 81, 8 et 24, 33.

(170) Cf. Coran, 43, 17.

(171) *Rabbī irḥamhumā kamā rabbayānī ṣaghīra*, 17, 24.

(172) Cf. Coran, 19, 8.

voyons que le Coran opère sur ce point un renversement analogue à celui qu'il opère sur le plan de l'organisation générale de la société arabe. Abraham est obligé finalement de renier son père au point de ne plus pouvoir prier pour lui (173) et Noé s'entend dire par Dieu que son fils ne fait plus partie des siens (174). Or, l'un et l'autre exemples sont proposés comme tels à la communauté des croyants (175). Ceux-ci ne sauraient se lier avec ceux qui résistent à Dieu et à son apôtre, fussent-ils leur père, leur enfant, leur frère ou des membres de leur tribu. Ce sont les vrais croyants que Dieu a raffermis par son esprit. Ils forment le parti de Dieu (176).

(173) Cf. Coran, 60, 4 et 9, 114.

(174) Cf. Coran, 11, 48.

(175) Cf. Coran, 49, 10; 9, 11; 33, 5; 3, 103, etc.

(176) Cf. Coran, 58, 22.

ÉPILOGUE

LE CORAN DE LA PLÉIADE

Un nouveau Coran traduit par Denise Masson, est proposé au public d'expression française dans la collection de *la Pléiade* (Gallimard). Ce n'est pas au jugement même de son auteur, un événement d'ordre scientifique, le travail en ce domaine ayant déjà été fait. Mais c'est un événement littéraire et il convenait de le souligner d'abord.

Au prix de longues années d'étude, autant que de vie et de service au sein du monde musulman, le travail de Denise Masson atteste que son auteur est non seulement au courant des travaux récents d'orientalisme, mais encore au fait des principales acquisitions obtenues par cette voie en matière d'exégèse coranique. A-t-il de ce fait évité toute entorse à l'endroit du texte original ? Outre qu'une traduction du Coran, quelle qu'elle soit, ne saura jamais rendre ce que les musulmans eux-mêmes découvrent dans l'incantation de la langue originelle et la fréquentation des commentaires autorisés, il est probable que tel ou tel compte rendu critique (ce qui n'est pas le cas de cette présentation) fera ressortir certaines bavures et regrettera que cette traduction n'ait pas été entreprise dans une collaboration plus étroite entre un universitaire, islamisant de profession, d'une part et, d'autre part, avec un arabophone. Mais ces réserves ne toucheront que des points de détail et le lecteur peut aborder cette traduction en toute sécurité.

Il aura même intérêt à l'utiliser comme susceptible de lui donner accès vers le message par des voies plus familières. Il convient de souligner à cet effet l'intérêt d'un appareil critique qui n'est pas de pure érudition mais d'initiation utile (introduction sur Muḥammad, le Coran, l'Islam; cartes; note-clé sur les termes techniques et les thèmes principaux; aperçu bibliographique; indices divers).

Il convient surtout de louer la facture littéraire de cette traduction. L'essai tenté est soutenu tout au long de l'œuvre pour donner au lecteur français un texte qui s'inscrive dans sa tradition classique. Jean Grosjean le dit plus élégamment dans la préface de l'ouvrage, mais c'est ainsi que nous l'entendons.

De ce fait, on peut comparer cette traduction à d'autres, sans prétendre porter pour autant un jugement de valeur ni accorder à l'une un crédit qui serait retiré à l'autre; je pense en particulier à la traduction de Régis Blachère (Maisonnette), fruit d'un travail unique dans le domaine français de l'orientalisme et instrument indispensable pour les chercheurs, mais dont le but était d'approcher au mieux la littéralité du message, au sens de l'exégèse européenne, au prix parfois de certaines lourdeurs dans l'expression française. Je pense d'autre part à la traduction de Muhammad Hamidullah éditée par le Club Français du Livre. Au jugement de Louis Massignon qui la préfaçait, cette traduction est faite avec une telle pudeur de foi à l'approche du texte sacré, qu'elle en donne une sorte de décalque naïve, qui n'en est du reste que plus attachante.

Cela dit, il est certain que la traduction Masson détournera désormais le public cultivé des « belles

infidèles » qui avaient sévi jusque-là et qui donnaient au lecteur une idée aussi fausse du message que les présentations polémiques qui en étaient faites parfois concurremment. Est-ce à dire que cette traduction va donner au lecteur en question une satisfaction définitive ? Je répondrai à cette question, sans offenser personne. Seul Louis Massignon eut pu donner à notre temps une traduction française qui aurait manifesté une pénétration singulière du texte, selon son génie propre, d'une part et, d'autre part, aurait fourni un texte français d'autant plus sensible à l'entendement du lecteur que le style en eut été inimitable.

Mais ce n'est pas le moindre mérite de la présente traduction que d'avoir modestement suivi, à défaut d'un génie linguistique propre, le génie commun de la langue et d'avoir même sacrifié apparemment toute prétention à l'originalité pour rester au niveau du classique, sans verser pour autant dans l'amorphe et le fastidieux. Aussi les éditeurs ne s'y sont-ils point trompés et il faut leur savoir gré de la clairvoyance et du courage qu'ils ont manifestés à introduire cette traduction dans l'une des plus grandes collections de France.

C'est donc l'événement littéraire qu'il convenait de saluer. Cet événement littéraire correspondra-t-il à un événement d'ordre religieux ? Sans trop y croire c'est le vœu le plus profond de l'auteur de cette présentation et ce n'est pas sortir de son cadre que de lui donner encore une formulation sommaire, dut-elle par certains raccourcis paraître quelque peu acerbe.

Voilà treize siècles que le Coran attend d'être entendu et compris des chrétiens. Un grand chemin a, certes, été parcouru depuis la traduction latine de Maracci, « esprit partial et agressif », comme le reconnaît

Denise Masson après tant d'autres. Mais des événements récents et douloureux ont montré que, pas plus dans l'élite cultivée que dans la masse, les revendications islamiques du Livre sacré de l'Islam n'ont été entendues comme il convient, à défaut d'être reconnues.

Le Coran est encore ignoré sur des points essentiels et si l'on objecte que les affrontements de ses adeptes ne les ont pas toujours clairement manifestés, on répondra que, pour comprendre l'Évangile, c'est à François d'Assise et à Charles de Foucauld qu'il est nécessaire de s'adresser, avant de repérer ce qui habite et parfois trouble les cœurs chrétiens.

La première revendication islamique attestée dans le Coran est en matière d'élection et de promesse en Abraham. En cette matière, le Coran n'est pas ismaélite et anti-israélite. Le Coran est arabe, comme la Déclaration des Droits de l'homme est française avant d'être universelle. Le Coran arabe est la protestation de tous les exclus de la Promesse, contre les « scripturaires » d'alors, juifs de Médine et chrétiens de Byzance, protestation formulée contre leurs privilèges, dans la conscience humiliée d'une humanité parvenue alors à sa majorité religieuse, tout comme la Révolution française sera la protestation véhémement d'une humanité au seuil de sa majorité politique et laïque. Avant Muhammad, Paul de Tarse avait fait entendre la même protestation et affirmé que la bénédiction d'Abraham était désormais impartie non à une race, mais à tous les croyants. Mais Paul de Tarse était encore un juif, citoyen romain et de culture grecque. Il a fallu un analphabète du Désert arabe, pour appuyer à Jérusalem comme à Damas, que la promesse était étendue aux masses

des peuples d'Afrique et d'Asie, bientôt islamisées, cependant que le message judéo-chrétien était finalement bloqué dans la « conscience occidentale ».

Le Coran fonde d'autre part sa revendication abrahamique sur une rupture et c'est le deuxième point pour lequel il n'a pas encore trouvé d'audience. Le message essentiel du Coran en matière de monothéisme abrahamique, partage de tous les croyants, est fondé sur une rupture dans la généalogie du Messie. Bien que dans la lignée de David, Jésus de Nazareth n'est pas descendant de David, mais de la Vierge Marie. Il est le seul homme dans le monde sémitique à ne pas être identifié par le nom de son père, mais par celui de sa mère, 'Isa Ibn Maryam. Il est en cela comparable au premier Adam. En attendant l'Islam inscrit dans les absides de ses mosquées et principalement à l'Aqsa, les versets coraniques qui célèbrent la virginité de Marie et défendent l'honneur de cette fille d'Abraham, pour les mêmes raisons qui lui font revendiquer l'héritage du père commun.

On rappelle assez souvent en ce moment la parole de Pie XI sur notre devenir à tous comme sémites spirituels. Je n'ai pas l'impression que beaucoup soient conscients de la *metanoia* radicale que ce devenir doit opérer, pour passer justement du sémitisme au sémitisme spirituel. Je dirai, quitte à choquer encore mes coreligionnaires, qu'un certain philo-sémitisme est à mon sens le frère jumeau de l'anti-sémitisme, il est de même substance et avec tout ce que cela comporte d'humanité pathétique, il est néanmoins de chair et de sang, ce qui ne saurait point hériter du Royaume.

J'ai écrit à propos d'un autre ouvrage de Denise Masson sur le Coran et la Révélation judéo-chrétienne

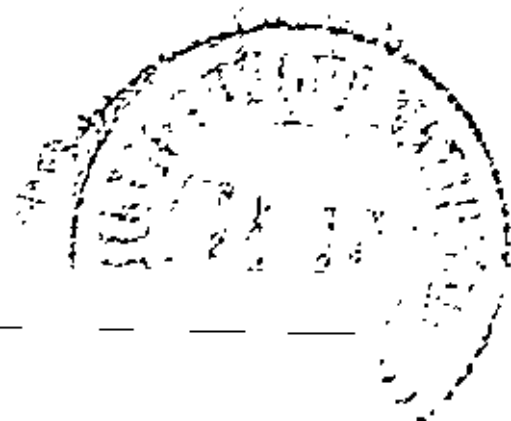
(Maisonnette, 1959), que c'était « une longue méditation, patiente et pacifique... touchant à la critique à toute page, elle ne saurait cependant être touchée par elle. Comme la vague indéfiniment répétée, elle échoue sur la vision primitive d'Abraham ». Je pensais alors au poste que l'auteur occupe aux confins du désert saharien, en ce port incomparable de mer de sable et de soleil étendue sur l'Afrique. Nos regards ne peuvent pas ne pas se tourner en ce jour vers le désert arabe et en répétant la même parole à propos de sa nouvelle méditation, qu'elle s'accordera à reconnaître supérieure, puisqu'elle est celle même du Prophète de l'Islam; je crains que ce signe des temps que sa traduction paraît nous offrir au plan de l'événement religieux, ne soit un signe de mauvais temps. Car le cœur désolé de l'Islam au désert mekkois est aujourd'hui meurtri à Jérusalem.

Paris, juin 1967



TABLE DES MATIÈRES

	<i>Pages</i>
AVERTISSEMENT	VII-VIII
ABRAHAM DANS LE CORAN.	1-97
L'histoire d'Abraham dans le Coran; posi- tion de thèse	3
Abraham en Islam	5
Abraham « ami de Dieu » dans la Bible et dans le Coran	27
Ismaël chassé au désert	41
Bible et Coran.	53
Comptes rendus d'« Abraham dans le Coran »	63
(Anawati, Blachère, Cornélis, Daniel, J. Hadot, Fleischhammer, G. Ryckmans, Starcky, Vajda, Watt)	
LE MONOTHÉISME CORANIQUE ET SES TÉMOINS .	99-175
L'affirmation monothéiste dans le Coran .	101
Moïse dans le Coran.	127
Le prophète Élie dans le Coran	157
L'ENVIRONNEMENT ARABE DE L'ISLAM	177-277
Les noms divins dans le Coran et en épi- graphie sud-sémitique	179
Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam (voir sommaire <i>ibid.</i>)	195
ÉPILOGUE	279-286
Le Coran de la Pléiade	281



PENTALOGIE

* *

IMPRIMERIE CATHOLIQUE

Beyrouth, Liban

31 octobre 1972

LE CORAN ET LA CRITIQUE OCCIDENTALE

O²
2562
(21)

du Concile — et les *Ephémérites islamo-chrétiennes*, comme dossiers annuels des relations de l'Église Catholique avec l'Islam.

Enfin il importe de souligner, en fonction du tome 5 et de l'orientation de l'ensemble de cette publication, que l'abbé Moubarac a participé activement à la Première Conférence Mondiale des Chrétiens pour la Palestine (Beyrouth, 1970) suite à ses publications sur le sujet, dont *la vocation islamique de Jérusalem* éditée en premier par le Cénacle Libanais.

* * *

وُلد يواكيم (في الكهنوت يوسف اسطفان) مبارك في كفرصغاب من شمالي لبنان ، في تموز ١٩٢٤ . درس العربية والسريانية والفرنسية في مدرسة الضيعة . تابع تحصيله الثانوي والعالى في كلية القديس يوسف ، بيروت . في باريس ، نال شهادات دكتورا في اللاهوت (١٩٥٨) ودكتورا في الدراسات الاسلامية (١٩٦٩) ودكتورا دولة في الآداب (١٩٧٢) . استاذ جامعي في باريس ولوفان (بلجيكا) والبلمند (لبنان) .

تلمذ لمعلمه لويس ماسينيون ثم اصبح معاونه المقرب في نطاق نشاطاته الفكرية والروحية ، وأشرف على نشر اعماله .

صاحب مؤلفات متعددة ، باللغة الفرنسية ، منها : ابراهيم في القرآن (١٩٥٨) ، الاسلام (١٩٦٢) ، المسلمون (١٩٧١) ، الفكر المسيحي والاسلام . ترجم بعض الكتب من العربية الى الفرنسية . اصدر واسهم في اصدار عدة مجموعات ونشرات دورية .

الى جانب اعماله الجامعية ، خدم ، كاهناً مساعداً ، رعية سان-سيقران بباريس واهتم برسالتها في الحيّ اللاتيني وبنشاطها الثقافي وبنشوراتها . شارك في ندوات ولقاءات ومؤتمرات اقليمية ودولية — وفي طليعتها زمناً حلقة الندوة اللبنانية عن «الاسلام والمسيحية في لبنان» (١٩٦٥) — وكلها تبحث في الشؤون العلمية والعملية المتعلقة بالحوار المسيحي الاسلامي وبقضايا القدس وفلسطين .

خمسائيت
في المسيحية والاسلام

بقلم
يواكيم مبارك

جلد ٢

القرآن والنقد الغربي



منشورات الندوة اللبنانية

بيروت

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE



3 7531 01800912 7

